دراسات بيبليّة

-٢٩-

يسوع التاريخي

دراسات بيبليّة

-٢٩-



محاضرات ومقالات
نسّقها وقدّم لها

الأب أيّوب شهوان

الرّابطة الكتابيّة

طبعة أولى – ٢٠٠٥

الطباعة: **مؤسسة دكاش للطباعة**
البوار – كسروان – لبنان – تلفون: ٠٩/٤٤٨٥٤٧

التوزيع: • **المكتبة البولسية**
شارع القديس بولس ص.ب. ١٢٥
٥٠١٠ جونية، لبنان
• **جمعيات الكتاب المقدس**
ص.ب. ١١٧٤٧ بيروت، لبنان

تقديم

يطيب لنا أن ننشر في هذا الكتاب أعمال المؤتمر البيبلي التاسع الذي نظّمته الرابطة الكتابية في إقليم الشرق الأوسط، من مساء يوم الأحد الواقع فيه ٢٣ كانون الثاني ٢٠٠٥، وحتى ٢٨ منه، في دير سيدة البير (جلّ الديب، لبنان)، وشارك فيه محاضرون من فرنسا، وألمانيا، والمعهد البيبلي الفرنسيسكاني (القدس)، ومن عدة دول شرق أوسطية، وتحديدًا من إيران، والعراق، وسوريا، وفلسطين/الأراضي المقدسة، ومصر، ولبنان، ينتمون إلى الكنائس الأرثوذكسية، والبروتستانتية، والسريانية، والكلدانية، والمارونية، والملكية، والقبطية، واللاتينية. وواظب على الاستماع إلى المحاضرات عددٌ من المؤمنين أتوا من الدول المذكورة، كما أيضًا من السودان وقطر.

مثّل الأمانة العامة للرابطة الكتابية العالمية السيد كلاوديو إتِّل، فألقى كلمة باسم الأمين العام السيد ألكسندر شفايتزر، كما ساهم في المؤتمر بمحاضرة ألقاها في الإنجليزية.

المحاضر الرئيسي كان الأب البروفسور جاك شلوسّر، من جامعة ستراسبورغ، الذي ألقى في اللغة الفرنسية خمس محاضرات متكاملة عالج بها موضوع يسوع التاريخي من عدة وجوه. أمّا باقي المحاضرات فقد أُلقِيَت في العربية.

وأتحف الأب الدكتور الفرنسيسكاني ميكالِي بيتشيريلّلو المؤتمرَ بمحاضرتَين قيّمتَين في الإيطالية حول الأركيولوجيا والإنجيل.

ونشير إلى أن المحاضرات التي بلغات أجنبية، قد وُزِّعَت على الحضور مطبوعة في العربية.

"يسوع التاريخي" كان موضوع المؤتمر، أمّا الشعار فكان: "ولد يسوع في بيت لحم أيام هيرودس".

لقد أدرجنا المحاضرات في هذا الكتاب وفق الترتيب الزمني لإلقائها، كون توزيعها في الأساس هو تقريبًا بحسب المحاور التاريخية، واليهودية، والإسلامية، ثم النقدية الحديثة التي هي في أساس طرح الموضوع.

نودّ في مستهل هذا الكتاب أن نسوق كلمة عرفان بالجميل إلى مَن يسّر لنا عقد المؤتمر، منظّمة الشبيبة النمساوية، التي تواصل مدّ الرابطة الكتابية في إقليم الشرق الأوسط بما يلزم من الدعم المادي لتتمكّن من عقد مؤتمرها البيبلي كل سنتين، وأن نرفع دعاءً حارًّا من القلب لأجل أبناء كنيسة النمسا الذين بفضل تبرّعاتهم تستطيع المنظمة المذكورة القيام برسالتها.

الشكر للرابطة الكتابية العالمية لدعمها المعنوي لكل نشاطات إقليم الشرق الأوسط البيبلية، ولأعضاء الرابطات الكتابية في الإقليم المذكور الذين ساهم مَن استطاع منهم بمحاضرة، أو بنقاش، أو بمداخلة، ولأعضاء الرابطة الكتابية في لبنان الذين قاموا بمجهودات كبيرة لإنجاح المؤتمر، ولتقديم ما يلزم من العناية للإخوة والأخوات الوافدين من الدول العربية.

شكرًا للأخوات راهبات الصليب في دير سيدة البير على حسن الاستقبال، وعلى الخدمة الرائعة النابعة من صميم القلب.

ونغتنم هذه الفرصة لنعبّر عن رغبتنا الشديدة في أن نرى النشاطات البيبلية تتضاعف في دول الشرق الأوسط، خاصة باعتناء واهتمام الرابطة الكتابية في كلٍ من هذه الدول.

وننهي هذه الكلمة الوجيزة بالإعلان عن المؤتمر البيبلي العاشر الذي سيكون موضوعه "إنجيل مرقس"، والذي سيلقي خمس محاضرات فيه الأب كميل فوكان في اللغة الفرنسية، وذلك في دير سيدة البير، من ٢١ إلى ٢٧ كانون الثاني ٢٠٠٧.

الأب أيوب شهوان

منسّق الرابطة الكتابية في إقليم الشرق

"يسوع التاريخ ومسيح الإيمان" ويبقى العلم في خدمة اليقين

الأب أيوب شهوان

مقدمة

يرتبط "البحث حول يسوع التاريخي"، وهو أمر حديث نسبيًّا، بمناخ عصر النور، ويتواصل حتّى يومنا بوتيرة سريعة، فتتضاعف المؤلّفات والمنشورات التي يعتبر أصحابها أنهم "اكتشفوا" أمرًا ما منوّرًا حول حياة يسوع، فتولّد شعورٌ لديهم – وقد يكون ذلك عن حق– بأنهم أبطالُ نزْع التراكمات التي طمست الحقيقة، وبالتالي روّادُ جلاءِ الوقائع التاريخية، مقابل آخَرين يتلمّسون الأمر عينه بجدية وكدّ مماثلَين، ولكن بخفر واتّضاع وروح عبادة.

في هذا الإطار، قد يتسلّل شيءٌ من القلق إلى النفوس المؤمنة بيسوع، الذي عرفتْه من الأناجيل ومن تعليم الكنيسة، والتي ترى أن صورةً جديدةً، وإن كانت ما زالت تبدو ضبابية وغير واضحة المعالم، أخذت تلوحُ في أفق الأبحاث القويّة أو حتّى الجسورة، إلى حدّ أنّ شعورًا بالبلبلة ينتابها، فيقضّ مضجعَها شيءٌ من الشك المضني أحيانًا.

لكن، إذا نظرنا بتجرّد إلى الأمر، واستعرضنا مسار الأبحاث حول يسوع التاريخي وما آلت إليه، لتبيّن لنا أنّ الربحَ وفيرٌ، وأنّ صورة يسوع التاريخي آخذةٌ في التبلور والوضوح، وهذا ما يجعل حدثَ التجسد أكثر سطوعًا، ويسوع الإنسان أكثر قربًا، والأحداث المرتبطة به أحداثًا لنا ومن أجلنا. هذا يعني، أن حركة البحث عن يسوع قادرةٌ على أن تبلغ بنا إلى نتائج تهدم التطاول، وتزيل الارتياب، وترسّخ الإيمان، ولا داعيَ بالتالي للـ"خَوف"، لا من المتجاسرين، ولا

على يسوع. في مواجهة التيارات التي لا هدفَ علميًّا لها، بل تشكيكيّ وتهديميّ، تبقى كلمة يسوع، "طوبى لمن لا يشك فيّ" (مت ١١:٦)، الداعمَ المعنويَّ والفعليَّ للمؤمن الحقيقيّ.

١ – لماذا "البحث حول يسوع التاريخي"؟

قد يشعر المؤمن أنّ "البحث حول يسوع التاريخي" غير ضروري للإيمان، وأنّ وراء هذا الموضوع أناس ينتمون إلى أوساط خارجة عن المعتقد المسيحي أو حتى معادية له. لكن هذا الواقع يفرض ذاته كتحدٍّ لا مفرّ منه، وكمعركةٍ لا بدّ من خوضها، خاصةً وأن التقليد المسيحي بالذات في بداياته قد مهّد الطريقَ لطرح هذا الموضوع، وأنّ الإيمان المسيحي بالذات يسمح بأن نَتَبَيَّن فيه دفعًا إيجابيًّا باتجاه البحث العلمي بكل ما للكلمة من معنى.

من دون شك، تحمل عبارة "يسوع التاريخي" بالذات آثاراً جليّةً لنشأتها الجدليّة. في الكنيسة القديمة كان من غير المعقول طرح هذا الموضوع بهذه الجسارة أو بهذه الجرأة. في الواقع، تفترض الصفة "تاريخي"، وبشكل متعمَّد، الوقوفَ في وجه "يسوع الإيمان"، "يسوع غير التاريخي"، "يسوع التقليد المسيحي"، الذي ينبغي رفضه.

يمكن العبارة "يسوع التاريخي" أن تحمل معنيَين مختلفَين، وفق ما يريد الذي يستعملها أن يشير إلى "يسوع فاعل التاريخ"، أو إلى "يسوع موضوع التاريخ"؛ إنها مصطلحات لا تخلو من أساس بيبلي: أنظر، مثلاً، في أعمال الرسل التعبير "يسوع هذا" (οὑτος ὁ Ιησους: أع ١: ١١؛ ٢: ٣٢، ٣٦)، أو في الرسالة إلى العبرانيين العبارة "في أيام حياته المائتة"، حرفياً، "في أيام بشريّته" (عب ٥: ٧).

لقد اهتمّ الإيمانُ المسيحي بقوّة بيسوع "الأرضيّ"، بالتوافق بين الرب الممجّد وبين الإنسان يسوع، وبالتزامه الواعي والحر والشخصي بحدث الصليب. لكن، هل يتضمن هذا الاهتمام الشديد بيسوع "الأرضيّ" اهتمامًا أيضًا بيسوع "المؤرَّخ"؟ إنّ ما ينتج مباشرةً عن ذلك هو اهتمام ذات طابع دفاعي مقابل

المصادر، ومقابل الأناجيل بشكل جوهري. في الكنيسة القديمة، كان للأناجيل موقعها، ليس فقط على الصعيد الداخلي، أي في الليتورجيا، والتعليم الديني، والتأمل، والعبادة، ولكن أيضاً على الصعيد الخارجي، أي مع غير المسيحيين.

يبدو للناظر وللسامع أن المعضلة مفروضة من الخارج، وأنها، من وجهة النظر التأريخيّة، تدفع فقط إلى المطالبة بمصداقيّة النصوص الإنجيليّة. لقد جعلت هذه المعضلةُ الكنيسةَ القديمة، ودون أن تكون جاهلة للمسائل التي تطرحها المحرَّرات المختلفة، ترى بطريقة هي بالأحرى غير متمايزة بالنسبة إلى كيفيّة إمكانيّة النظر إليها في أيامنا.

يُبرز هذا الاهتمامُ التأريخيُّ ذاتُ الطابع الدفاعيّ، ومنذ البداية، حتّى ولو بشكل محدود، اهتمامًا أكثر شموليّة وإيجابيّة بالناحية "التأريخيّة" لحياة يسوع. بين العوامل التي أدّت إلى هذا، يمكننا أن نشير بنوع خاص إلى اثنين:

– من ناحية أولى، الحاجة إلى وضع مجيء المسيح في إطار التاريخ الكونيّ، والدينيّ، والسياسيّ، مع فكرة "ملء الأزمنة" (غل ٤: ٤: το πληρομα του χρονου)، التي لم تفهمها الكنيسة القديمة كمرادف بسيط لـ"نهاية الزمن"، بل كذروة "الإعداد الإنجيلي".

– من ناحية ثانية، وأيضًا ضمن رسالة يسوع، المجهود لفهم نمو الـ"تدبير التاريخيّ الخلاصيّ"؛ الاهتمام بـ"سرّ حياة المسيح"، الأحداث الفرديّة للسرد الإنجيلي، ومعناها الخلاصي، وترابطها المتبادل؛ يمكن التفكير مثلاً بمسألة صلاحيّة الشريعة إبّان رسالة يسوع وفي الأزمنة الأخيرة للكنيسة.

من هنا المجهود لإعادة بناء سرد أكثر دقة وكمالاً من السرد القانوني، واضعين معًا، ليس فقط كل المعطيات الإنجيليّة، بل أيضًا كل المصادر البيبليّة وغير البيبلية المتوفرة (مثلاً، بعض مؤلفات يوسيفوس فلافيوس وغيره).

يبيّن وجود عناصر مدوَّنَة، ومنذ البدايات، حول تاريخية يسوع، أنّ الكنيسة القديمة كانت متنبّهةً للأمر، مما يعني وجود بعض عناصر التواصل مع البحث الحديث، ويفسّر كيفية دخول المؤمنين فيه؛ لم تكن المسألة فقط ردًّا دفاعيًّا على

إثارةٍ آتيةٍ من الخارج، بل أيضًا دفع طبيعيّ إلى الإيمان بالذات، إعدادًا لفهم عمل الله الخلاصيّ في التاريخ ومن خلال التاريخ[١].

استنادًا إلى تْرُولْتْش (E. Troeltsch)[٢]، يمكن اختصار جوهر المنهجيّة التاريخيّة التي على نقيض المنهجيّة العقائديّة، بالمبادئ الثلاث التالية :

- "النقديّة" (critique)، أي الشك المنهجي بما هو معطى من التقليد؛
- "المماثلة" (analogie)، " المماثلة المبدئية لكل الأحداث التاريخيّة"؛
- "السببيّة (causalité)، أي ضرورة إعادة توجيه كل أمر تاريخي إلى أمور تاريخيّة أخرى.

من دون شك، وبهذه الصيغة، إذا تمّ الانطلاق من الفرضيّة أن كلّ أمر من التاريخ يجد تفسيره بشكل حصريّ انطلاقًا من التاريخ نفسه، فإنّ تاريخًا مقفلاً على ذاته، غيرَ مفتوح على عمل الله الخلاصي، نكون عندها بإزاء فكرة مسبقة عقلانيّة أن الإيمان المسيحي غير قابل للتقاسم.

لكن البديل بالنسبة إلى المؤمن، ليس الفهم أو عدم الفهم من دون التاريخ وخارج التاريخ. لا يمكن أيضًا المؤمن أن يتنكّر لمتطلّبة فهم عمل الله "في التاريخ"، الذي يندرج في الأحداث البشريّة، التي، وإن عرفت أحيانًا بعض القفزات والتقطّعات، فإنّ سيرها التدريجي يتواصل بلا انقطاع.

٢ – مستقبل "البحث حول يسوع التاريخي"

يفترض السؤال حول مستقبل "البحث حول يسوع التاريخي" بالضرورة، سؤالاً آخرَ حول تقييم النتائج التي تم البلوغ إليها حتى الآن.

---

(١) راجع المجمع الفاتيكاني الثاني، دستور عقائدي، "كلمة الله"، ٢.

(٢) E. Troeltsch, "*Metodo storico e metodo dogmatico in teologia*", *in Filosofia e Teologia* 5 (1991) 95-115; cf. G. Segalla (ed.), *Cento anni di studi biblici (1893-1993). L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa. Convegno di studio* : Padova 17-18 febbrario 1994, pp. 37-49 = *Studia patavina* 41 (1994) 341-398: "Un secolo di metodo storico nell'esegesi cattolica (1893-1993)" .

لا تدعنا صورة يسوع غير مبالين، بل تبهرنا باستمرار، وتجعل أيضًا غير المؤمنين قلقين؛ بالمقابل، يبقى قويًا في الضمير الحديث الادّعاءُ بإدراج يسوع ضمن حدود ما هو إنساني.

مقابل التيارات التي كانت تجعل من يسوع رمزاً لبعض القيم الإنسانيّة والاجتماعية، دخلت موجةٌ جديدةٌ ذاتُ ميلٍ تَدَيُّنيٍّ غامض، تبحث في يسوع عن دافع للتسامي (Transcendance)، وتُعطي الأفضليّة فيه للبعْد الحكمي[٣].

ففي حين أن التقليد المسيحي، ومن خلال الأفق التاريخي الخلاصي للـ"تتميم"، ينجح في أن يُبقيَ معًا التاريخيَّ والأبديَّ، فإنَّ عبرانيّةَ يسوع وجِدَّتَه الخلاصيّةَ الجذريّة، خارج النظرة الكريستولوجيّة، تجعل من غير الممكن تحاشي الانقسام بين "حقيقة" يسوع وبين "شخص" يسوع:

هناك، من جهة أولى، الادّعاء بإعادة بناء يسوع كشخص تاريخي محصور بالكامل ضمن حدود زمانه وثقافته، ومجرّد من المعنى بالنسبة إلى ثقافتنا؛

وهناك، من ناحية ثانية، محاولة تأمين قيمة شموليّة وخالدة تفصله عن واقعيّة التاريخ، ونزع الصبغة العبرانيّة عنه، وتحويله إلى حامل قيم كونيّة.

حاسمةٌ هي النتائج التي حققها العديد من المؤلفين، البروتستنت أولاً ثم الكاثوليك، الذين أكّدوا أن الأفق الإسكاتولوجي حاسم بالنسبة إلى تفسير رسالة يسوع، لكن الذي يُعنى به الإسخاتون "الذي يتحقق"، والذي يتمّ في سر شخص يسوع بالذات، هو إسكاتولوجيّا تتضمّن الكريستولوجيّا وأيضاً الإكليزيولوجيا. يمكن القول إن معضلة إعادة تكوين يسوع التاريخي تبدو –وعن حق– مفروضةً، وفي بعض المحطات الأساسيّة، محلولةً بطريقة تجعل الأبحاث المتتالية غير قادرة على وضعها بشكل جدّيّ على بساط البحث.

---

(٣) J. Delorme (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (Lectio Divina, 135), Paris 1988, pp. 19-60: "Tendances récentes dans l'interprétation des paraboles".

يندرج النقل التاريخي والتفسير اللاهوتي الواحد تلو الآخر. لقد وجّهت نظرةٌ إيمانيّةٌ كريستولوجيّةٌ عَمَلَ الكثير من البحاثة؛ لكن هذا لا يعني أنّ الإيمان قد حلّ مكان البحث التاريخي؛ لقد حثّ الإيمانُ العقلانيّةَ التاريخيّة وغذّاها، دون أن يفرغها إطلاقاً من المتطلبات المنهجيّة التي هي خاصتها(٤).

خاتمة

نختم هذه المداخلة السريعة موردين ما أقر به بولتمان الذي قال سنة ١٩٢٦: "إن الشكّ في أن يسوع قد وُجد فعلاً هو من دون أساس ولا يستحق أن يُدحَض. من المؤكد أنه هو في أساس الحركة التاريخيّة، التي نتلمس وجودها من خلال الجماعة المسيحيّة الأولى في فلسطين"(٥). في السياق عينه يضيف هانس كونغ: "كل تلاعب بالمسيح، وكل تحويل له إلى عقيدة، أو إلى أسطورة، يصطدم بالتاريخ. ليس مسيح المسيحيّة. فكرة خارج الزمن، مبدأ صالحًا أبدًا، خرافة ذات معنى عميق. مسيح المسيحيّة هو في الواقع شخص حقيقي، بشريّ وتاريخي: مسيح المسيحيين ليس سوى يسوع الناصري. بهذا المعنى، ترتكز المسيحيّة أساساً على التاريخ، والإيمان المسيحي هو أساسًا إيمان تاريخي. فقط لكون المسيحيّة إيمانًا تاريخيًا، استطاعت أن تفرض ذاتها منذ البدء على كل الأساطير، على كل الفلسفات، وعلى كل العبادات السريّة"(٦).

كواقع تاريخي تحقق في مكان وزمان مُعَيَّنين، يسوع هو شخص عبري عاش في مستهل العصر المسيحي، الذي منه يأخذ التسمية. وفي إطار وحي الله

(٤) I. de la Potterie, " Come impostare oggi il problema del Gesù storico ? ", in *La civilità cattolica* 120 (1969) II, 447-463; J. Dupont, " Storicità dei Vangeli e metodo storico dell'esegesi nella costituzione dogmatica *Dei Verbum*, in: *A venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche*. Atti del Convegno di Studi: *Il Concilio Vaticano II venti anni dopo*, Catania 21-22 aprile, 5-6 maggio 1983, Fac. Teologia di Sicilia 1984, pp. 51-73.

(٥) R. Bultmann, *Genesi* (Queriniana : brescia 1972) 107

(٦) Hans Küng, *Essere cristani* (Milano 1976) 154.

الخلاصي في التاريخ، يسوع هو المسيح، المخلص المطلق والنهائي، الذي ظهر في التاريخ بمواقف محددة، وعقائد، ووقائع تاريخيّة خلاصيّة.

ينبغي إذًا أن تكون النواة الأولى لكل بشرى كريستولوجيّة تاريخ يسوع المسيح. بمعزل عن النماذج اللاهوتيّة المستعملة، وعن المنهجيات المختارة، يجب أن تتأسس البشرى المسيحيّة على تاريخ يسوع، وتتقابل معه، وتعود إليه بشكل دائم. لذلك يُفهم التاريخ هنا ببُعدَيه: إن بكونه مجموعة وقائع حقيقيّة حدثت في ظروف محدّدة زمنياً ومكانياً، وإن بكونه مكان تدخّل الله الخلاصيّ. في الواقع، لقد أُعطي الخلاص في التاريخ بيسوع المسيح الذي فيه أضحى التاريخ تاريخ خلاص.

مراجع

Bultmann R., *Genesi* (Queriniana : Brescia 1972).

Concilio Vaticano II venti anni dopo, Convegno di studi, Catania 21-22 aprile, 5-6 maggio 1983, Facoltà Teologia di Sicilia 1984, pp. 51-73.

De la Potterie I., " Come impostare oggi il problema del Gesù storico ? ", in *La civilità cattolica* 120 (1969) II, 447-463.

Delorme J. (ed.), *Les paraboles évangéliques. Perspectives nouvelles* (Lectio Divina, 135), Paris 1988.

Dupont J., " Storicità dei Vangeli e metodo storico dell'esegesi nella costituzione dogmatica *Dei Verbum, in: Venti anni dal Concilio. Prospettive teologiche e giuridiche*. Atti del Convegno di Studi: *Il Concilio Vaticano II venti anni dopo*, Catania 21-22 aprile, 5-6 maggio 1983, Fac. Teologia di Sicilia 1984, pp. 51-73.

Fabris R. (ed.), *La Parola di Dio cresceva*. Studi in onore di C. M. Martini nel suo 70 compleanno (Supplementi alla Rivista Biblica, 33), Bologna 1998: "La ricerca del Gesù storico. Bilancio e prospettive", pp. 487-519.

Küng Hans, *Essere cristani* (Milano 1976).

Marguerat D.- Norelli E.- J. M. (ed.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles*

approches d'une énigme (Le monde de la Bible 38), Genève 1998: "La quête de Jésus historique. Bilan et perspective", pp. 25-57.

Segalla G., "La "Terza" ricerca del Gesù storico; Il Rabbi ebreo di Nazaret e il Messia crocifisso", in *Studia patavina* 40 (1993) 463-515.

Id., "La verità storica dei Vangeli e la "terza ricerca" su Gesù", *Lateranum N. S.* 61 (1995) 195-234.

Id., "Un Gesù storico incerto e frammentato: guadagno o perdita per la fede ?", *Studia patavina* 45 (1998) 4-19.

"يسوع التاريخ" و"مسيح الإيمان"(*)

البروفسور جاك شلوسّر

في أغلب الأحيان، عندما يتكلم المسيحيون على يسوع، وأكثر من ذلك أيضًا، عندما يتوجّهون إليه بالصلاة لكي يضرعوا إليه أو ليسبّحوه، فهم لا يستعملون اسم يسوع مجرَّدًا، بل يلذّ لهم أن يُضيفوا إليه صفاتٍ مثل: يسوع "المسيح"، يسوع "مخلّصنا"، "الربّ" يسوع، الخ. بفعلهم هذا، ينحو المسيحيون بكل بساطة نَحوَ إخوتهم الأوائل الذين، بدءاً من الثلاثينات في القرن الأول المسيحي، كوّنوا شيئًا فشيئًا ما نسمّيه "الكريستولوجيا"، وهو تعبير، إذا ما أُخِذ بالمفهوم الواسع للكلمة، يعني: "كلام يتعلق بالمسيح من حيث الالتزام، أي الإيمان"(١). كما الصفات الأخرى التي نستعملها، ولكن بطريقةٍ أوضحَ منها، تشير كلمةُ "مسيح" ("الممسوح"، "حامل المسحة") إلى شخص له علاقة خاصة بالله، يمكننا أن نفهمها بالعمق فقط انطلاقًا من هذه العلاقة.كان هذا الأمر صحيحًا بالنسبة إلى ملوكِ تاريخِ إسرائيل؛ وكان صحيحًا أكثر عندما أخذ هذا التعبير يدلّ على الملك المسيح الموعود، وهو كناية عن شريك اختاره الله، موكِلاً إليه دورًا فريدًا عند بلوغ تاريخ الخلاص ذروته، أي تحقيق تصميمه وعمله الخلاصي. إن قناعة المسيحيين، التي يُعَبَّر عنها أيضًا في تبشيرهم في الخارج (في الكاريغما)، وفي حياتهم الباطنية (الذاكرة والصلاة)، هي أنّ يسوع كان وأنه هو هذا الشخص. الكلام على يسوع المسيح، هو تسميةُ رجلٍ نرى فيه ابنَ الله والربّ. والحالةُ هذه، لا يمكن هذا الاعتراف بالتالي أن يكونَ نتيجة

(*) نقلها إلى العربية الأب أيوب شهوان.

(١) P. Vallin, dans J. F. Baudoz et M. Fédou (éd.), *20 ans de publications françaises sur Jésus*, Paris 1997, p. 15.

بحث عادي، هو غير ممكن إلاّ في إطار الإيمان. تضعنا العبارةُ "مسيح الإيمان" إذًا على الفور في خانة الإيمان.

ولكن اسم يسوع يبدو غالبًا، وقد يكون اليومَ أكثرُ من أيّ وقت مضى، في عناوين الكتب، في المقالات أو في الإصدارات الخاصة التي تنشرها بعض المجلات، وحتى في برامج تلفزيونية، من دون إضافة نعتٍ يحدّد هوية هذا الشخص الحقيقية. حتى عندما نتكلم على يسوع المسيح لا نعي بالضرورة أن "المسيح" هو أمر آخَر غير اسم علَم آخَر. من الممكن إذًا بجلاءٍ أن نتكلم على يسوع، مع غضّ النظر عن كل موقف إيمانيّ، كما نتكلم على سقراط أو شيشرون، على أساسِ فقط ما نقله إلينا التاريخ عن هؤلاء الأشخاص. هذا بالإجمال ما تعنيه عبارةُ "يسوع التاريخ" ذاتُ الغرابة.

ينبغي الرجوع، مع إدخال الفروقات المطلوبة، إلى التمييز بين هاتين المقاربتين حول يسوع. ولكن، قبل ذلك، من المناسب أن نعيد إلى الذاكرة بعض المعطيات الأساسية حول ممارسة العلم و/أو الفن، في كل حال، حول ممارسة العِلم الذي، تحت اسم "تاريخ"، يندرج على لائحة العلوم الإنسانية والاجتماعية.

عناصر بيبليوغرافية

Eléments bibliographiques

L'histoire d'Homère à Augustin: Préfaces des historiens et textes sur l'histoire réunis et commentés par François Hartog, traduits par Michel Casevitz, Paris 1999; *Les sciences historiques de l'Antiquité à nos jours* (éd. Charles-Olivier Carbonell - Jean Walch), Paris 1994; Marie-Françoise Baslez, *Bible et histoire. Judaïsme, hellénisme, christianisme*, Paris 1998; Marie-Françoise Baslez, *Les sources littéraires de l'histoire grecque*, Paris 2003; Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (édition critique préparée par Étienne Bloch), Paris 1993; Jean-Nicolas Corvisier, *Sources et méthodes en histoire ancienne*, Paris 1997; Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Paris 2002 [=^{2}1975]); Jacques Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1988); Henri-Irénée Marrou, *De la connaissance historique* (version revue et augmentée de la sixième édition), Paris 1975; Gérard Noiriel, *Sur la "crise" de l'histoire*, Paris 1996; Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris 1996; Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000.

عَمَلُ التاريخ أو "مهنة مؤرّخ"

نحدّد على الفور وجهة النظر الموضوعة موضع التنفيذ في هذه اللمحة المتواضعة. نحن نعمل على أن نرى "كيف ولماذا يعمل مؤرِّخٌ ما(٢)"، أخصّائيٌّ مهنته أنْ يُجري البحث حول الماضي، وأن يقترح على معرفة الجمهور نتائج هذا البحث وتفسيراً لها. يُقدَّمُ التاريخ الذي ينتج عن هذا العمل تحت شكل روايةٍ يقترحها الأخصائيون، إمّا من خلال محاضرات أو مناقشات، وإمّا من خلال تحريرها في كتب ومقالات، وإمّا أيضًا على الإنترنت. ليس المقصود هنا إذًا أن نقترح فلسفةً للتاريخ، أو حتى لاهوتًا للتاريخ، بل، بتواضع أكبر، أن نراقب المؤرّخ وهو يعمل في مشغله، وأن نتعلّم منه عناصر علمه و/أو فنّه.

توسّع البحث التاريخي بشكلٍ كبير بدءاً من القرن التاسع عشر (أصبحت عبارة "قرن التاريخ" تعبيراً يشير إلى ذاك القرن)، خاصّةً في ألمانيا، بدفعٍ من ليوبولد فون رانْكى (Leopold von Ranke)، ثمّ في فرنسا، عند منعطف القرن، وكان المنارة هنا شارل سيغْنُوبوس (Charles Seignobos). يُنسَب إلى هذه المدارس، التي تُنعَت عادةً بأنّها ذات ميولٍ "وضعية" (Positiviste)، عبادة لا اعتدال فيها للوقائع، وانجذاب يبلغ حدّ الوسواس بالموضوعيّة. صحيح أنّ رانْكى كان يتوقّع من البحث التاريخي "أن يبيّن كيف كانت الأمور"، وهي عبارةٌ تلتقي، مع بعض صياغات المؤرّخين القدامى"(٣). يهتمّ "الوضعيون" فعليًّا بالوقائع الموضوعيّة، بالأحداث، بالتاريخ الكبير الذي هو إلى حدٍّ ما رسمي، وبالشّؤون العامّة. وُجِّهَ إليهم لومٌ، ولكن ليس دون حقّ، على هذا التّشنّج بالنّسبة إلى الحدث الذي كان يترافق مع بعض الإهمال للمدّة الطّويلة، ومع إحساس غير كافٍ بالنّسبة إلى لعبة الأسباب. كانوا مهتمّين بإعادة بناء الماضي أكثر منه

(٢) كان هذا العنوان الفرعي الذي احتفظ به مارك بْلُوخ لطبعة الكتاب الأولى التي أُعطِيَت الآن العنوان التالي:
Apologie pour l'histoire ou métier d'historien (édition critique préparée par Étienne Bloch), Paris 1993.

(٣) Par exemple: Lucien (voir F. Hartog) [éd.], *L'histoire d'Homère à Augustin. Préfaces des historiens et textes sur l'histoire* [Points, Essais, 388], Paris 1999, p. 236) et Flavius Josèphe, *Contre Apion*.

بتفسيره، ولم ينجوا دائماً من خطر التّبحُّر لأجل التبحُّر. لكن الانتقادات الّتي وُجِّهَت إليهم لاحقاً، وهذا ما ندركه اليوم بطريقةٍ أفضل، كانت في الغالب متسرِّعة جدًّا، بإهمال أُطُر الصيغ الاتّهامية. " المدرسة المنهجيّة"، كما يحلو للبعض تسميتها ولأسبابٍ مقبولة، لا تستحقّ فقط الانتقادات؛ إنّ أتباع هذه المدرسة يعلمون هم أيضاً جيّداً، أنّ الوقائع والمعطيات لا تهبط مطبوخةً بالتمام في قِدرهم، وحتّى عند اشتراك المؤرِّخ شخصيّاً في ما يعمل(٤). إنّ صدقهم، وتبحُّرهم، واهتمامهم بالوقائع، هي من دون شكٍّ قيمٌ دائمة، ولهم الفضل الذي لا يمكن الاعتراض عليه، في أنّهم أسّسوا المنهجيّة التاريخية النقدية على أُسسٍ متينة. يبقى أنّ منهجيّتهم كانت لها حدودها، واستدعت هذه الانتقادات وتوجُّهاتٍ جديدةً.

لقد حصلت هذه خاصّةً في فرنسا بعد حرب ١٩١٤–١٩١٨، بدءاً من الثلاثينات، وتوسّعت بعد الحرب العالميّة الثّانية. بشكلٍ عامّ ينصبّ الاهتمام حاليّاً على المدّة الطويلة؛ مع تخطّي الحقل السياسي العسكري، يُركِّزُ اهتمام أكبر على الحقائق الاجتماعيّة والاقتصاديّة، إضافةً إلى البحث عن الحوار مع علم الاجتماع، ويجري تفحّص تاريخ الذّهنيّات. في ما يتعلّق مباشرةً بالممارسة التاريخيّة، تُقاسُ ذاتيّة المؤرِّخ، ويتمّ تكوين نظرة أقلّ سذاجة حول ما هو واقعٌ، ويُبرز دور الأسئلة والفرضيّات المسبقة، وأيضاً دور التصوّر، ويُكتَشَفُ وزن الشهادة غير المباشرة واللاإرادية. فلنوسّع بعض الشّيء مختلف هذه النقاط.

يتموضع المؤرِّخ نفسُه في التاريخ الذي يدرس؛ والتاريخُ الذي يُنتجه لا ينفصل عن الباحث الذي يأخذ على عاتقه هذا الأمر. هو هنري – إيريني مارُّو (Henri Irénée Marrou) خاصّةً من يُشدّد على ذاتيّةِ المؤرِّخ والتزامه الشّخصي. تلك هي واحدة من الصِيَغ القويّة التي تميّزه: "في مقابل الموضوعيّة الصارمة

(٤) Voir les textes de Seignobos cités par Antoine Prost, *Douze leçons sur l'histoire*, Paris 1996, p. 65-66 et 266, n. 3, et les remarques de J. Le Goff, *Histoire et mémoire*, Paris 1998, p. 276.

للوضعيّة القديمة، التي رغبت في التمكّن من تخفيف تصرّف المؤرِّخ ذات النظر المتجمِّد وغير العابئ إلى ماضٍ ميت، بدا لنا التاريخُ كثمرة فعلٍ أو مجهودٍ بمعنى خلّاق، يستخدم قِوَى الروح الحيّةَ، كما هو مُحَدَّد بقدراته وذهنيّته، وتجهيزه التقني، وثقافته: التاريخ هو مخاطرة روحية تلتزم بها شخصيّة المؤرِّخ بكلّيتِها..."(٥)، لكن مارُّو لا يقع في المغالاة؛ إذا كان يُطْلَب من المؤرِّخ أن يعيَ ذاتيّتَه وميوله الوجودية، فهذا بالتّحديد لكي يكون هذا الأخير قادراً على ألاّ يُخدَع.

ليست واقعةٌ ما معطاةً موضوعيّةً، أي قطعةَ واقعٍ قد يكفي التقاطه كثمرةٍ ناضجة لتخزينه واستعماله عندما يحين الوقت. كما يُبرِزُ ذلك بقوّة الرائدان في هذا المجال، مارك بْلُوخ ولوسيان فِفْر ، اللذان أسّسَا **مجلّة حوليّات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي** (*Annales d'histoire économique et sociale*)، من حيث ستولَدُ مدرسة أو تيار الحوليات (*Annales*)، أمرٌ هو نتيجة العمل التاريخي، ويجري الكلام عادةً على بناء (Construction) الواقعة التاريخيّة.

إنّ البلوغ المباشر إلى الواقع الغابر هو مسدود إلى الأبد، ولدينا منه فقط بقايا ودلالات، أو العوارض التي يمكننا انطلاقاً منها بناء الواقع الكامن وراءَها. هذه البقايا والدلالات، ينبغي وضع معالمها واستغلالها، برهافة ولباقة، وقراءتها بطريقةٍ ثاقبة وغير مباشرة. وكما يبرز ذلك مارك بلوخ، إذا ما اجتهدنا في إدراك ما "تسمح لنا الشهادة أو الأَثَر بفهمه، دون تمنّي قوله"، عندها تزداد فرصنا لنعرف عن الماضي "الأطول أكثر ممّا كان يعتقد هو نفسُه أنّه حسنٌ أن يعرّفنا"(٦). يكسب المؤرِّخ إذاً أن يكون متنبِّهاً، لأنه، وفْقَ الإثبات الذي صاغه مارك بلْوخ، "على قدر ما اقتِيدَ التاريخ لأن يعمل من الشهادات اللاإرادية استعمالاً أكثر فأكثر شيوعاً، فقد بَطُلَ أن يتمكّن من أن ينحصر في أن يَزِنَ التأكيدات الصريحة للوثائق. كان يجب عليه أيضاً ان يسلب المعلومات التي لم يكن ينوي تقديمها" (ص ١٢٥).

(٥) H.- I., Marrou, *De la connaissance historique*, Paris 1975.

(٦) Voir *Apologie*, p. 108-109.

إذا كان من الوهم أن يشاء المرء أن يستخرج وقائع خاماً، وإذا كان حصريًّا الادّعاء بالتشبّث بالثابتة المتعلّقة بالحقيقة الموضوعية، وإذا كان يجب بالمقابل البناء، فمن الواضح أنه لا يمكننا الاستغناء عن شيء من الابتكار. هكذا، وفي محاضرة(٧) ألقاها لوسيان فِفْر سنة ١٩٤١، يبرز بطريقة إلى حدٍّ ما مثيرة، التّبايُنَ القائم بين المؤرخين التقليديّين "الذين كانوا يعيشون في احترامٍ ولاّديّ وعباديٍّ "للواقعة"، وبين المجدِّدِين الذين، بالنسبة إليهم، كان "طَرْحُ معضلاتٍ وصياغة فرضيات" يشكّل أساس العمل العلمي. في نظر الأوّلين، كان هذا الخيار الجديد خيانةً تستأنف "إدخال حصان طروادة الذاتية إلى المدينة الموضوعيّة..." الاختبار يُري ذلك : إذا ما وضعنا جانباً معطيات الحظّ، فإنّنا لا نجد سوى ما نبحث عنه. هكذا، أول عمل للمؤرِّخ، الذي يسبق التَّقَصِّي ويرافقه طوال كلّ مُدَّته، هو التفكير بالأسئلة التي ينبغي طرحها، علماً أنّ الأسئلة الجيّدة هي غالباً أسئلة جديدة تثيرُها اهتمامات الحاضر، وهو صياغة فرضياتٍ وتنسيقها، مع التدقيق فيها على قدر ما نتقدّم في العمل على الوثائق المتوفّرة. في هذه العمليّة العقليّة، للمخيلة مكانها. الكلمة هي في كلّ الأحوال مُفَخَّخة، على قدر ما تشير عادةً إلى مجرّد هوى أو إلى حلم نُسلِسُ له القياد. إنّ المخيّلة الناشطة في خلق أسئلة مُسبَقَة، وتنظيمها في فرضيات، هي من نوعٍ آخر؛ إنّها تنتج بالأحرى من القدرة على التّجريد الذي، في كلّ العلوم، يبرز خِصْبَه في بناء النماذج.

إنّ التشديد على الذاتية عند المؤرِّخ وعلى التزامه في عمله في الاستقصاء وفي الكتابة، هو بلا ريب ميزة دامغة للبحث التاريخي القريب العهد. لهذا، حتّى لو كان هناك أحياناً تأرجح في استعمال مصطلحات الموضوعية، فهذا لا يعني إعطاء إجازة لصرامة التحليل، ولا لمفهوم الحقيقة في التاريخ، ولا للعلوم المساندة للتاريخ، ولا للمنهجيات النقدية أو التاريخيّة أو الفيلولوجيّة التي أثبتت ذاتها في الماضي. تلتقي نتائج المؤرّخين حول نقاط عديدة. باختصار، لا يندرج إدراك غنى وتشابك العمل التاريخي في خانة وضع حقيقة التاريخ والثقة التي تستحقّ موضع الشكّ.

(٧) Le texte est repris dans C.-O. Carbonell- J. Wolch (éd.) *Les sciences historiques de l'Antiquité à nos jours*, Paris 1994, p. 216-226 (citations à la p. 219).

" يسوع التاريخ"

"يسوع التاريخ" هو نفسه نتاج التاريخ، التاريخ الحديث، وحصراً تاريخ القرنَين الثامن عشر والتاسع عشر. إن لمحة موجزة ستساعدنا على أن نرى كيف نشأت المسألة. في مرحلة ثانية، نعود عن قرب إلى المسألية (problématique).

لمحة عن بحث أول أمس

لا ترقى النظرة النقدية إلى النصوص الإنجيليّة إلى عصر النور؛ فلقد ظهرت منذ الكنيسة القديمة، خاصّةً عند أوريجانوس (حوالى ١٨٥-٢٥٣) اللّاهوتي المقتدر والخبير العالِم بالنصوص، الذي يرى جيّداً أنّه، في النصوص المقدّسة، ليس كل شيء على ذات المستوى، وأنّ المؤلّفين "قد بدّلوا أحياناً لصالح نيّتهم الروحيّة ما كان قد حصل، من وجهة النظر التاريخيّة، على خلاف ذلك"(٨). كان على معرفة بالتباس اللغة عندما كتب، وهو يهتمّ بالنصوص النبوية التي تتكلم على السماء التي تنفتح، ما يلي: "لا أعتقد أنّ السّماء المحسوسة قد انفتحت، وأنّ حقيقتها المادية، عندما انفتحت، قد تقسّمت كي تفسح المجال لحزقيال بأن يصف رؤيا كهذه. قد ينبغي إذاً، في حالة المخلِّص أيضاً (يلمِّح أوريجانوس هنا إلى الرؤيا التي حصلت ليسوع عند اعتماده)، أن يقبلَ القارئُ الفطن للأناجيل الشيءَ نفسَه، حتى ولو تَشَكَّكَ البسطاءُ الذين، في سذاجتهم الكبيرة، يحركون الكون، ويشقّون الكتلة الهائلة الموحّدة للسماء بكليّتها(٩)". يستعمل أوريجانوس في مكانٍ آخر مُحاجَّةً عقلية لم تزل تحتفظ بقيمتها في أيامنا: إنّ كونَ الكتّاب المُلهَمين يخبرون حتّى "ما هو غير ملائم" (*Contre Celse*, I, 63)، مثل "جحود بطرس وشكّ التّلاميذ" (II, 15)، يحول دون أن نرى في الأناجيل مجرّد تخيّلات. في العصر

(٨) Extrait du Commentaire sur l'évangile de Jean (cité par M. Fédou, "'Le Jésus historique' des Pères de l'Église au temps des Réformes", *RSR* 87, 1999, p. 333-352 [p. 343]).

(٩) *Contre Celse*, I, 48 : trad. M. Borret.

الوسيط، وإبّان النّهضة، سيكون هناك اهتمام بالمسألة الأدبيّة للنّص البيبلي، ولكن لن توضع حقيقة الغشّ في مقابل حقيقة العقيدة. ستأتي الصّدمة فقط مع توسيع الدراسات النقدية في سياق القرن الثامن عشر، وسيعرفه رايماروس بطريقة حاسمة.

كان رايماروس (Herman Samuel Reimarus, 1694-1768) أستاذ اللغات الشرقية في مدرسة (Lycée) هامبورغْ. وَضَعَ نوعاً من الدفاع لصالح أناس يكرمون الله، ويحترمون في ذات الوقت متطلّبات العقل. لكن هذا النصّ نُشِرَ فقط بعد موت رايماروس، بمبادرة من الفيلسوف لِسِّنغ (Lessing)، الذي بالمقابل لم يَبُحْ باسم المؤلِّف، وفضّلَ إبقاءَه مجهول الهويّة. من هنا العنوان: **مقتطفات من مجهول** (*Fragments d'un inconnu*). يحمل أحد المقتطفات عنوانًا هو التالي: **تصميم يسوع وتلاميذه** (*Le dessein de Jésus et de ses disciples*)، يميّز رايماروس فيه تمييزاً جذريّاً بين تعليم الرسل، كما يبدو خاصّةً في رسائل العهد الجديد، ولكن أيضاً، جزئيّاً، في الأناجيل بالذات، وفي تبشير يسوع. هو يبرز كم أنّ تبشير يسوع لا ينفصل عن الوسط اليهودي الذي يتجذّر فيه، وهذا ما يشكّل إسهاماً رائعاً.

لم يكن يسوع يرمي إلى تأسيس ديانة جديدة، ولا أن يقدّم عرضاً بمواضيع إيمانيّة. كان يبشّر بمجيء ملكوت الله في إطار الديانة اليهودية، وكان يرى فيه ملكوتاً مسيحانيّاً أرضيّاً وملموساً، أي تحرير إسرائيل من نير الرومانيّين. تظهر أمانة يسوع تجاه اليهوديّة، خاصّةً باحترامه للشرائع الطقسيّة، في حين أنّ الرسل سيسارعون إلى إبطالها بعد الفصح. عندما يتكلّم نبيُّ الناصرة عن ذاته على أنّه ابن الله، هو يريد ببساطة أن يقول إن الله يحبه بطريقة خاصة، وعندما يتكلم على الروح، هو يقصد ترتيبات أو عطايا مصدرها الله. لا يوجد عند يسوع بالتالي أي منطلق نحو الإيمان الثالوثي، ويبقى كل شيء موضوعًا في مجال البشرية. كان عماد يسوع رؤيا بسيطة، كما يمكننا أن نستنتج ذلك من كون يوحنا وحده قد رأى شيئًا غير عادي، خاصّة الحمامة التي كان ينبغي أن توحي، وببساطة كلية، روح العذوبة الذي تكلم عليه أشعيا، باعتبار أن الحمامة كانت تعتبر رمز العذوبة.

في الواقع، يوضح رايماروس لاحقًا، ومن خلال الاستغراق في الهوى الوهمي، أن يوحنا لَمْ يَرَ هو أيضًا أيّ شيء: لقد استنبط هذه الرؤيا لأنه كان يريد أن يطلق علنًا مسيرة يسوع نسيبه. لم ينبئ يسوع قطعًا بقيامته، كما نتبين ذلك في اضطراب التلاميذ في صباح الفصح.

ولكن ما كان هدف التلاميذ ومرماهم؟ عند موت المعلم، الذي كان قد أخطأ بتبشيره، خاصة بمجيء الملك المسيحاني في المستقبل المباشر، أراد التلاميذ أن يحتفظوا بمختلف المنافع التي كانت تضمنها لهم على أعين الشعب معاشرة المعلم. فلكونهم رفقة يسوع، كانوا قد شاركوا في نجاحه لدى الجماهير غير المثقَّفة، واستفادوا، كالمعلم وبسببه، من ضيافة الأناس الطيّبين. هم لا يريدون أن يخسروا هذا الوضع المفيد، خاصة وأنهم كانوا قد تركوا كل شيء للحاق بيسوع. بعد وقت تأرجح واضطراب، وضعوا خطة. سرقوا جسد يسوع، وابتكروا أسطورة القيامة، ولكنهم انتظروا مرور خمسين يومًا قبل أن يتكلموا على ذلك علنًا، وهذا وقت كاف لكي يأخذ الجسم بالانحلال، ويصبح التعرّف عليه مستحيلاً. في ذات الوقت، ومع القيامة، استنبطوا نظرية المخلص الكوني الذي بموته يؤمّن الخلاص الروحي لكل البشرية. هذه هي الرسالة التي نُشرت بعد القيامة. تعكس الأناجيل التي حرّرت بعد ذلك بكثير، وبشكل طبيعي جدًا، هذا التبديل في النظرية، ويستطيع القارئ العاقل أن يستنتج "أن نظريّتها الجديدة لا تتوجه استنادًا الى التاريخ، بل إن التاريخ يتقيّد لزامًا بالنظرية الجديدة". هكذا كل شيء خطأ، النظرية الجديدة، والتاريخ الذي يتقيّد بها. يعتقد رايماروس أنه بالإمكان أن نكتشف في الأناجيل بعض بقايا النظرية الجديدة، أي نظرية ملكوت أرضي، وقناعة الرسل بأن عليهم أن يحتلّوا مراكز الشرف.

لا يمتنع رايماروس عن اللجوء إلى الافتراض المجاني، وبإمكاننا أن نزيل القناع في عدة نقاط عن تفسيراته العشوائية وضلالاته، مثل الخلط بين ملْك الله مع ملْك المسيح. لكنه استطاع أن يبيّن البُعْد الذي كان بين يسوع الذي كان يبشر بالملكوت، وبين الرسل الذين، بلجوئهم إلى حجج غير قابلة للمراقبة، مثل النبوءات المسيحانية، كانوا يبشرون بيسوع على أنه ابن الله، أُقيم من الموت

ومُجِّد لدى الله. بهذا المعنى، رذِل رايماروس الأساس الجوهري للمسألية الحديثة.

من المهم إعطاء لمحة عمّا سيحدث في بحث القرن التاسع عشر، والذي ليس دون رابط مع الثقل الذي تملكه المدرسة النقدية في البحث التاريخي عامة، كما رأينا. سأنتقي بعض ممثّليها فقط، واختيارهم عائد إلى أنّهم أنتجوا تساؤلات ما زالت تشغلنا حتى اليوم.

كارل أوغوست هاسي (Karl August Hase, 1800–1890)

يجب أن يُذْكَر لأننا نقرّ بفضله، أو أقله بفرادته، لأنه كتب أول تقديم لحياة يسوع، ترتكز على العلم التاريخي وحسب. لقد حرّر كتابه (بحجم متواضع)، كما يقول هو شخصيًا، لأنه استنتج أنه كان ينقص "تقديم علميّ مجرّد وذات مستوى عال لحياة يسوع". كنقطة خاصة، أشير إلى أن هذا المؤلِّف قد لاحظ بوضوح الفروقات القائمة بين الإزائيين وبين الإنجيل الرابع، وخصوصيةَ اللغة اليوحناوية. هو يعتقد أنه يستطيع أن يبيّن هذه الفروقات بفرضيّة المحطَتَين في حياة يسوع. قد يكون يسوع عاش أوّلاً محطة مطبوعة بالأبوكاليبتية اليهودية، ثم أخرى ترك خلالها هذا الأمر. يُفيدنا إنجيل يوحنا عن هذه المحطة الثانية من حياة يسوع. هكذا، إلى جانب الإنجيليين الإزائيين الذين لم يفهموا تطور يسوع وبقوا على تعليمه الأول، يمثل يوحنا مصدرًا صالحًا لمقاربة تاريخية عن يسوع. هذا الموقف لم يستطع أن يفرض ذاته.

المؤلَّف الأكثر شهرة من هذه المرحلة الأولى من البحث، وهو دراسة شاملة حقيقية، يأتي من دافيد فريدريش شتراوس (David Friedrich Strauss, 1808–1874): *Das Leben Jesu, Kritish bearbeitet* (1835-1836). بشكل عام، وبالانسجام مع مناخ الزمان، يرفض شتراوس بالتأكيد مقاربة التقليد الفوق الطبيعانية، ولكنّه يقف على مسافة أيضًا –وهذا ما يفاجئ أكثر– من المقاربة العقلانيّة التي، بشكل ما، تصون تاريخية العديد من العناصر، جاعلةً إياها مستساغة في نظر العقل (مثلاً، السير العجائبي على المياه، كان في الواقع انتقالاً على طول الشاطئ).

يقترح شتراوس قراءة جديدة، هي المنهجيّة الميتولوجيّة. هو يوضح صراحةً، وننسى أحيانًا أن نقولها، أنّه يعتبر الخطوط الكبيرة في مسيرة يسوع أنها مؤكدة تاريخيًا: الطفولة في الناصرة، العماد على يد يوحنا المعمدان، وجود فريق من التلاميذ، النشاط التعليمي، معارضة الفريسيين التي أدّت إلى موت يسوع على الصليب، دعوة الشعب إلى الملكوت المسيحاني. لكن مجموع المادة الإنجيلية هو ذات طابع ميتولوجي، إذ تُحَدَّد الأسطورة بأنها "ترجمة سردية لنظريات وأفكار سارية المفعول في الجماعة الأولى"، أو كـ "رداء ذات شكل تاريخي توشّحته الفكرة الدينية"[١٠]. هي غالبًا المطابقة مع العهد القديم التي تطلق العنان لعمل الأسطورة (Mythisation) في الأناجيل. يجب اعتبار هذه الأخيرة أنها "علاقات مُمَجِّدة"، وأنّ هذا التوصيف صالح، بحسب شتراوس، بشكل فائق بالنسبة إلى الإنجيل الرابع. في الواقع، الميل التمجيدي لدى يوحنا هو أكثر ثباتًا وقوّة منه في الأناجيل الإزائية، وهذه هنا حِجّة عامة لإبراز ابتعاد يوحنا عن التاريخ. فضلاً عن ذلك، يلاحظ شتراوس وبكفاءة أنه، في الإنجيل الرابع، يعبّر الإنجيلي، والمعمدان، ويسوع بذات الطريقة، بحيث أنه معقول أن تُنْسَبَ إلى الإنجيلي بالذات أُبوَّةُ هذا الكلام المشترك. ينتج عن ذلك أنه على المؤرخ أن يقوم بالاختيار بين يوحنا وبين الإزائيين، نظرة ستفرض ذاتها بشكل سريع (أنظر، مثلاً، H.J. Holtzmann). إن الشيء الأساسي الذي جاء به شتراوس هو وضعه في الواجهة الفرقَ بين مقاربة تاريخية بحتة، وبين مقاربة فائقة الطبيعة بحتة.

ولأنه مرتبط إلى حد كبير بالعِلْم الألماني، وخاصة بشتراوس، فينبغي أن نورد هنا اسم إرنست رينان (Ernest Renan, 1823 – 1892)، الذي كان لكتابه حول يسوع (١٨٦٣) نجاح منقطع النظير، وتستمر بعض الأوساط في أيامنا بمدحه. استنادًا إلى مقدمة الطبعة الثالثة عشرة (١٨٦٧)، يودّ رينان أن يحصي بين "الانتقادات المعتدلة"، لأنه، كما يقول، هو يسعى إلى أن يستنتج "شيئا ما تاريخيا"

(١٠) La formule est de Ch. Perrot, "La quête historique de Jésus, du XVIIIe s. au début du XXe s", *RSR* 87, 1999, p. 361.

من مصادر متمازجة جدًا، وهذا من خلال اللجوء إلى "تخمينات دقيقة". إن رينان الذي ذهب إلى الأرض (وهنا تكمن قوّته)، والذي سحره الجليل بوضوح، يعيد تركيب مسار يسوع الخارجي والداخلي بكثير من الحرية، انطلاقًا من شعوره الرومنطيقي ومن حدسه الجمالي. يرمي بالجملة إلى إقامة يسوع من الداخل، "بالشعور وبالقلب"[١١]. من الناحية النقدية، هو يخلط معطيات مرقس ويوحنا، ويرتب الكلّ. واضعًا هذه الواقعة أو تلك الكلمة في المكان الذي يبدو له الأكثر ملاءمة، ولا يتردد في نقل وقائع من مكانها أو في مضاعفتها. نتج عن ذلك يسوعٌ مُؤْنِسٌ لأنه حسّاس أمام جمال الأمكنة والأشخاص، مملوءٌ حيوية، ولكنه عاطفيٌ جدًا. سينتقد ألبير شفايتزر ذلك نقدًا مدمّرًا.

كما نعلم، قدّمت مدرسة توبنغن (Tübingen) التي كان بَاوِر (C.F. Baur) العنصر الأكثر تمثيلاً لها، تفسيرًا إجماليًا للمسيحية الأولى، أدت وَفْقَه المجابهة بين اليهودية –المسيحية في الكنيسة الناشئة، وبين الأممية– المسيحية في العالم البولُسي أخيرًا، إلى خلاصة من الاثنين. في إطار هذه المناقشات بالذات اشتهر ألبرشت بنيامين رِتْشل (Albrecht Benjamin Ritschl, 1822-1889)؛ فرادته الرئيسية هي النظرية التي كانت لديه حول ملكوت الله. هو يرى يسوع كضامن لسيادة الله على العالم، وهذه الحقيقة هي التي تسمّيها الأناجيلُ الملكوتَ، مستعيدة بذلك تبشير المعلم: يطيع اللهَ الفردُ والجماعةُ، والملكوتُ هو هذه الحقيقة الخُلُقيَّة التي تتّخذ شكلاً بفضل أولئك الذين يطيعون الله. كان مؤرّخ المسيحية الكبير، أدولف فون هارناك (Adolf von Harnack, 1851-1930) يرى هو أيضا "جوهر المسيحية" في بعض وقائع بسيطة جدًا علّمها يسوع: أبوّة الله، القيمة الشمولية للنفس البشرية، ملكوت الله روحانيّ حاضر الآن في القلوب وفي طاعة الناس. يتحقق انقلاب تام بالنسبة إلى الموقف الذي يمثّله رِتْشل عند منقلب القرن مع الأسكاتولوجيا التي أعقبت ذلك والتي وسّعها يوهانس ڤايس (J. Weiss 1863-1914) وألبير شفايتزر (1875-1965

(١١) Ch. Perrot, *ibid.*, p. 362.

Albert Schweitzer,). هذا هو الطرح ببضع كلمات: يجب تفسير رسالة يسوع بالعودة إلى الأبوكاليبتية اليهودية. على مثال واضعي كتب الرؤى (Apocalypses)، الذين يجب بالتأكيد أن نقرّب منهم نبيَّ الناصرة، يبشر يسوع بالمجيء العتيد، وبدقة أكبر بمجيء ملْك الله القريب، ملْك يُنظَر إليه على أنه مختلف جذريًا وأسمى. إن التأكيدات المعدودة التي تنقلها الأناجيل حول حضور للملْك صار فعليًا، هي موضوعة على حساب نوع من التعظيم الشعري والنبوي ليسوع. وإذ كان يسوع يحيا بهذا الإرث الأبوكاليبتي، الذي عرفه أيضًا وبدون شك أولاً في حركة التوبة التي دعا إليها يوحنا المعمدان، كما يوضح ذلك ألبير شفايتزر بدءاً من المذكّرة التي أعدّها للحصول على الإجازة (Licence) والتي نُشرت سنة ١٩٠١، بدأ يسوع مسيرته واضعًا نفسه بنوعٍ خاصٍ في سياق هذا الإرث. استنادًا إلى يسوع، كانت مقتضيات الساعة تتطلّبُ الانفتاحَ على مبادرة الله الخلاصية التي كانت على وشك أن تظهر. أرسل إذًا تلاميذه ليقوموا بكل سرعة بجولة في مدن إسرائيل. كان ينبغي على الظهور الرائع لملْك الله، والمخاض الذي كان من المفترض أن يسبقه، أن يَبَانَا خلال بعثة الرسل هذه (متّى ١٠:٢٣). لكن الأحداث المنتظرة لم تحصل. وإذ كان يسوع في مواجهة مع عدم تحقيق هذا الرجاء وهذا الانتظار، انفصل نهائيًا عن الجَمْع. أشرك التلاميذ في ما اكتشفه وهو يفكّر بهذا الفشل، أي أن رسالته تقضي بأن يأخذ على عاتقه وحده **الامتحان** المخيف الذي كان ينبغي أن يسبق مجيء الملكوت. انطلاقًا من هذه القناعة التي كانت تدور في خلده، يتبيّن الخطة بأن يهويَ في الموت لكي يتغلّب على القدر. ذهب إذًا الى أورشليم للهدف الواحد، بأن يموت ويدفع هكذا بملكوت الله إلى الاعتلان.

من أجل إنهاء هذه اللمحة، أورد المؤلِّف الشهير لِفْرِدِ (W. Wrede)، الذي نشره سنة ١٩٠١، حول السر المسيحاني[١٢]. لقد اعتقد أنه يستطيع أن يبين أنه، بعيدًا عن أن يكون صدى للتاريخ، كانت أطروحةُ السرِ بناءً لاهوتيًا أنجزه مرقس

(١٢) W. Wrede, *Das Mssiasgeheimnis in den Evangelien. Zugleich ein Beitrage zum Verständis des Markusevangeliums*, Göttingen [4]1969 (1ère éd.: 1901). Le livre existe en traduction italienne.

الإنجيلي لكي يستوعب التوتر القائم بين الاعتراف المسيحي بمسيحانية يسوع، من جهة، وبين الحقيقة التاريخية لحياة يسوع التي لا خطوط مسيحانية لها، من جهة ثانية. بذات الفعل، وضع قُرِدِ (Wrede) المؤرخين في حرج كبير. خلال القرن التاسع عشر، فرضت نظرية المصدرَين ذاتها في ألمانيا، وهي نظرية كان عامودها الأساسي أولية مرقس. تَمَّ الاعتراف بالمصدر Q، الذي افترض وجوده مصدرًا ثانيًا، ولكنه لم يستقطب في الحقيقة الانتباه قبل دراسة هارناك (Harnack) الأحادية الموضوع التي نشرت سنة ١٩٠٧. كان لمرقس إذًا وزن هام كمصدر رئيسي. لقد أدت بساطته الظاهرية إلى الاعتقاد طويلاً أنه كان قد بقي قريبًا جدًا من الأحداث، أكثر قربًا من متّى ولوقا. في مرقس، يُظَنُ أنّ الكونيّ والإلهيّ لم يُخْلِيا التاريخيَّ، أي الناحيةَ الفرديةَ والإنسانية. في نَصِّه تكثر الخطوط الدقيقة إلى حدّ أنه يمكن القول بأنه لدينا هنا الصوت الأفضل للبلوغ إلى يسوع. ومن الوقت الذي صار يُبْرَزُ طابعُ إنجيل مرقس المبنيُّ واللاهوتي جدًا، كما كان يفعل قُرِدِ (Wrede)، أخذ هذا الإنجيل يخسر من مصداقيته كوثيقة مفضَّلة من البلوغ إلى يسوع تاريخيًا، لأنه تعرّض هو أيضًا إلى غزو العقيدة الكريستولوجية.

يكمن فضل شفايتزر في إعادة رسم هذا البحث بحيوية، وبوضع جردة حساب جريئة بإفلاس هذا الأخير. في ما يلي الجُمَل الأولى من "إعتباره النهائي" في الطبعة الثانية (١٩١٣)(١٣): "إن الذين يحبّون أن يتكلموا على لاهوت سلبي هم في وضع مناسب تمامًا في ما يتعلق بنتيجة البحث حول حياة يسوع. إنه سلبيّ. يسوع الناصري الذي قدّم ذاته بصفته مسيحًا، الذي بشّر بالبُعد الخُلُقي لملكوت الله، وأسّس ملكوت السماوات على الأرض، والذي مات ليعطي التكريس لعمله، يسوع هذا لم يوجد قط. إنها صورة وضعتها العقلانية، وأعيدت إلى الحياة على يد الليبرالية، ووَشَّحَها اللاهوت الحديث بلباس تاريخي. يشكّل شارل برّو (Ch. Perrot)(١٤) صدى لها عندما يعيد رسم مسيرة هذا البحث الأول

(١٣) A. Schweitzer, *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen ^{5}1933, p. 631.

(١٤) *RSR* 87, 1999, p. 370.

والطويل في التفتيش عن يسوع: "وإذ يتمّ اكتشاف يسوع من خلال شاشة الروايات الإنجيلية، فإنه يتّخذ صورة الباحث البيبليّ، فيصبح مداورةً معلّمَ أنوار، ونابغةً رومنطقيًا، وفيلسوفًا كَنْتيًا (Kantien) أو هَايْدِغِريًا (Heideggérien)، وداعيةً أخلاقيًا بالأحرى متزمّتًا أو، على العكس من ذلك، صوفيًا يحتقر الخُلُقِيات، وبطلَ الثورة الاجتماعية، أو نبيًا ذا خطاب خادع... ". إننا نبلغ هكذا إلى المأزق.

في سنة ١٨٩٢ شدّد مارتن كِلِر (Martin Kähler, 1835-1912)، الذي كان في آن معا عالِمًا في العقيدة وفي الكتاب المقدس، على بطلان البحث التاريخي حول يسوع انطلاقًا من اللاهوت. في مؤلَّفٍ(١٥) يتضمن عنوانه بالذات تعارضًا بين "يسوع الذي يقال له التاريخي، وبين المسيح الحقيقي في البيبليا"، دافع كِلِر عن الطرح القائل إن المسيح التاريخي ينتمي الى الماضي، ولم يعد بالإمكان استرجاعه، وأنّ ما يهمّ الإيمان هو المسيح الحقيقي(١٦)، المثبت في الأناجيل. لقد دمّر كِلِر وقُرِدِ، وشْفَايْتزر (Schwleizer, Wrede, Kähler) نوعًا ما مشروع البحث التاريخي حول يسوع. في الواقع، لقد التزم العمل التفسيريّ طرقًا أخرى. بعد الحرب العالمية الأولى، ستقرأ مدرسة تاريخ تكوين النصّ (Formgeschichte) الناشئة الأناجيل، ليس كوثائق تسمح بالبلوغ إلى تاريخ يسوع، بل كدروب توصل إلى عمل الجماعات المسيحية بعد الفصح، التي حرّرت التقليد الإنجيليّ في توجه ذات منفعة، لصالح حياة هذه الجماعات الفعليّة. هكذا، أصبحت الأناجيل مصادر لإعادة كتابة حياة الكنيسة. أكثر أيضًا من تقصير البحث القديم التحرّري، لعب مجيءُ النظرة الجديدة دورًا حاسمًا عن طريق تحويل التفسير الألماني للبحث التاريخي حول يسوع بشكل شبه تام. لقد دام الإحجام جيلاً بكامله حتى الخمسينات من القرن العشرين.

(١٥) *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, Leipzig 1892.

(١٦) بما أن اللغة الفرنسية لا تسمح بنقل كلمتَي "historisch و geschichtlich"، فإنني أبقي على كلمة "réel" كمرادف للكلمة الألمانية "geschichtlich".

المعضلة

كانت العودة إلى ما هو "حقيقي" كلمةَ معركةٍ لجزءٍ من البحث في القرن التاسع عشر: كان للبحث في التاريخ دور حول يسوع "الحقيقي"، مقابل يسوع الذي شوّهته العقيدة. لكن التقدم الذي تحقق في القرن العشرين في فهم التاريخ، قد غيّر وجهةَ معضليات من هذا النوع، عن طريق وضع الحقيقة الأخيرة لشخصٍ ما في نطاق ما يتعذّر بلوغه[١٧]. يطبع اللجوء إلى النعت "تاريخي" إذًا وعيًا لحدود البحث عن الماضي، لأن النعت المذكور يتضمن تقليصًا، أي، على قدر ما يسمح لنا البحث التاريخي بأن نستعيد الخطوطَ المكوِّنَةَ للموضوع، بمعنى آخر، تدل العبارة "يسوع التاريخي" في هذه الحالة على ما يمكن للمؤرّخ، باستعماله منهجياته، وبمعالجته للمصادر الجزئية المتوفرة، أن يستعيد من الشخصيّة، أو أن يعيد بناءها، لا أكثر ولا أقل.

يزداد البَوْنُ بين الحقيقي وبين التاريخي (بمعنى المعرفة) بطريقة فريدة في حالة يسوع، إذا ما أخذنا بالحسبان ما يقال عن هذه الشخصية من حيث الإيمان، بالمعنى الديني للكلمة المتضمنة في التعبير "مسيح الإيمان". لقد قلت ذلك أعلاه: إن قناعة المؤمن، الذي يرى في يسوع ربّه، هي بالطبع أنه لا يمكن بلوغ حقيقة يسوع بكلّيتها خارج نور الإيمان. إنّ نور الإيمان الذي ينير مصادرنا الرئيسية هي الأناجيل. فهل بإمكاننا إخضاعها لقراءة تاريخية حصرًا؟

(١٧) حول استعمال كلمة "حقيقي" (réel) في النقاش الحاصل، أنظر الصفحات المنوِّرة للباحث جون ماير:
J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus.* Vol. I: *The Roots of the Problem and the Person*, NY 1991, p. 21-40.
وما يقوله بُورينغ في هذا السياق:
M.E. Boring, "'The Third Quest' and the Apostolic Faith", dans *Interpretation* 50, 1996, p. 341-354.
ومن أجل الحصول على لمحة أكثر إيجازًا، أنظر كينال:
M. Quesnel, "Méthodes et acquis de la recherche historique sur Jésus", dans J.F. Baudoz et M. Fédou (éd.), *20 ans*, p. 90-114 (p. 92-93).

كلاّ، يعتقد بعض المؤلفين، لأن الأناجيل هي شهادات إيمان وليست روايات تهدف إلى نقل ما حصل فعلاً، أي مسيرة إيمان وبحث تاريخي قد لا يمكن فصلهما عمليًا. لا ينبغي أن نحاول "أن نعمل وكأنه باستطاعتنا الادّعاء بأنّ لدينا بلوغًا مباشرًا إلى رجل الناصرة، إلى حياته وإلى مصيره". هي منطقية "مع الوضع والهدف اللذين فيهما تمّ إنتاج شهادات العهد الجديد، ومع وضعنا الخاص كبشر وكمؤمنين"؛ ينبغي، على هذا الأساس، تقييم "ما استطاع أن يكونه ذاك الذي، بصيغة مريحة ولكن ملتبسة، نشير إليه على أنه "يسوع التاريخي"، لنميّزه عن "مسيح الإيمان"، الذي قد يكون من المناسب، زورًا، أن يوضع مقابله"[١٨]. قد يتم تجاوز التعارض الشهير بين "يسوع التاريخي" و"مسيح الإيمان" لأن "هوية الاثنين مُكوِّنة "للشهادة" التي جاء بها كتاب العهد الجديد، شهادة تاريخية وشهادة إيمان معًا[١٩]".

أنا أوافق على تحاشي المقابلة بين "يسوع التاريخ" و"مسيح الإيمان"، لكنني أرافع في ذات الوقت لصالح التمييز الدقيق المنهجي بين هاتين التسميتين، وبين المقاربات التي تشير إليها. أرافع إذًا لصالح المسيرة التي تقوم على دراسة يسوع الناصري، الشخص التاريخي، عن طريق استعمالٍ حصريٍّ للمنهجيات وللمقاربات الرائجة في التطبيق المعتاد للتاريخ، أي باعتماد نهج عقلي لكن بليونة، وفق "سياق يستخدم علمًا، هو التاريخ، الذي له منهجيّاته الخاصة به"[٢٠]. مَن شرع في عمل كهذا، متموضعًا بوضوح في نطاق التاريخ (أي بمعنى

(١٨) J. Doré dans la préface à Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris ²1993, p. 9 (pour les 2 citations).

(١٩) P. Grelot, *Jésus de Nazareth, Christ et Seigneur. Une lecture de l'Évangile*, t. 1 (Lectio Divina 167), Paris 1997, p. 12. L'auteur revient plusieurs fois sur notre question dans l'avant-propos et dans l'introduction (p. 7-63). Voir aussi X. Léon-Dufour, *Les évangiles et l'histoire de Jésus*, Paris 1963, p. 480-486 ; M. Bockmuehl, *This Jesus. Martyr, Lord, Messiah*, Downers Grove, 1996 (= Édimbourg 1994), p. 8 et 21-23 ; L.T. Johnson, *The Real Jesus. The Misguided Guest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels*, San Francisco, 1996, p. 105-106.

(٢٠) M. Quesnel, dans J.F. Baudoz et M. Fédou (éd.), *20 ans*, p. 92.

الدراسة، المعرفة والرواية)، عليه أن يتخلى، لضرورة المنهجية، عن الإنارة التي يسلطها الإيمان المسيحي على الشخص، وعلى قدر المستطاع، يضع جانبًا إيمانه الشخصي، وهذا ما يقودنا بشكلٍ ما إلى مسألة ذاتية المؤرّخ المعترف بها، ولكن التي يتم التحكّم بها. على طريقة المؤرّخ الملتزم، "على المؤمن منهجيًا أن يبقى بعيدًا عن مكان قناعته الشخصية. لا يمكن أن يُكْتَبَ التاريخ من دون بُعْدٍ نقديّ، وبالتالي من دون فكاهة حيث الإيمان المسيحي"[٢١]. بما أن وجهة النظر هذه ليست بعد متأقلمة جيدًا مع بعض الأوساط الكاثوليكية، يحسن التشديد عليها، عن طريق استعادة مواقف مختلف البحاثة مع بعض التفصيل. عندما أعلن هنري بُورْجْوَا (Heneri Bourgeois) موقفًا في موضوع "نظرات غير مسيحية حول يسوع"[٢٢]، أوضح ما يلي: "بالنسبة إلى يسوع، إن وجهة النظر المعتمدة ليست... لا مؤمنةً ولا غير مؤمنة: إنها أمر آخر. يضع بين قوسين الموقف الشخصي لكل واحد، أيًا كان. منهجيًا، يمتنع عن كل تفسير لا يرتبط بحقل مشترك من المراقبة والتحقّق". استنادًا إلى جان نويل أَلِتِّي[٢٣] (J.-N. Aletti)، التاريخ هو علم "يقوده العقل النقديّ"، "يرتكز على العقل النقديّ، وليس على الإيمان"، عندها "لا نفهم لماذا على الإيمان أن يكون عنصرًا مكوِّنًا ضروريًا للنقد التاريخي البيبلي". بالجملة، كما يوضح رُوشي[٢٤] (Rochais) من ناحيته، "يسوع ورفاقه هم أشخاص تاريخيون، ويمكن بالتالي أن يُدْرَسُوا تاريخيًا من قِبَلِ مَن يتمتّع بالكفاءة ليقوم بذلك".

بطريقة أساسية أقلّ مما تقدم، وعملية أكثر، سيكون علينا أن نواجه الصعوبة المرتبطة بوجهات النظر المختلفة حول المصادر، من جهة، وبِعالِمِ الكتاب المقدس الذي يقدّم نفسه لإعادة تكوين الوجه التاريخي ليسوع، من جهة ثانية.

(٢١) Ch. Perrot, *Jésus* (Que sais-je ? 3300), Paris 1998, p. 78.

(٢٢) Dans J.F. Baudoz et M. Fédou (éd.), *20 ans*, p. 41-90 (p. 66).

(٢٣) "Exégète et théologien face aux recherches historiques sur Jésus", dans *RSR* 87, 1999, p. 423-444 (citations aux p. 423, 438, 439).

(٢٤) "Jésus entre événement et fiction", dans *Lumière et Vie,* n° 248, 2000, p. 7-18 (p. 16).

كُتِبَت مصادرنا الرئيسية على ضوء الإيمان الفصحيّ، والإنجيل يروي "قصة الحيّ"[٢٥]، وهذه ليست وجهة نظر المؤرخ، فهو يجهد في أن يفهم يسوع جوهريًا على أنه شخص من الماضي[٢٦]. ينتج عن ذلك أنّ المؤرخ، ونلتقي هنا مع ما قيل أعلاه حول شهادات لاإرادية وغير مباشرة، هو مرغم على قراءة المصادر بعكس المقصود، ضد ميلها، وبتعبير آخر، بطريقة نقدية، هو "يُخضع الأناجيل لاستجواب من النوع الوثائقي لا يلتقي مع وجهة نظر العبرة اللاهوتية التي وراءها"[٢٧]، يضع في ذهنه أن "يعمل تاريخيًا بالوثائق التي لم تكن تريد ذلك"[٢٨]. بالجملة، ووفق الكلمات التي تمّ الاستشهاد بها، والتي بها كان مارك بْلُوخ (Marc Bloch) يميز المسار التاريخي بحدّ ذاته المقصود هو أن "تُسلَب منها المعلومات التي لم يكونوا يريدون أن يُعطوها". من خلال ممارسته هذا الاستجواب ذا النوع الوثائقي عَبْرَ نقدِ المصادر، وبتفعيل المعايير المتوفرة– سيجري الكلام على ذلك لاحقًا– يجهد المؤرخ في أن يميز، أقله بطريقة تقريبية، معطيات تتعلّق بأفعال يسوع وبأقواله، لا بل في شأنه جملة، تلك المعطيات التي تتيح له أن يرجع إلى أبعد من الاعتراف الإيمانيّ الفصحيّ. إن مقاربة تاريخية بحتة لشخص يسوع هي إذًا ممكنة برأيي، وضمن الحدود التي أشرتُ إليها أعلاه، مميِّزًا بين يسوع "الحقيقي" وبين "يسوع التاريخي"، فإن شرعيته لا تبدو قابلة للاعتراض. فضلاً عن ذلك، يرتكز المؤرخ ليس فقط على ما خلّفه يسوع من آثار (traces) إبّان بشارته بالأقوال والأفعال، بل أيضًا على مَن سبقه، وعلى التأثير الذي مارسه. المطلوب جملةً هو تطبيق المسار التاريخي

(٢٥) Tel est le sous-titre d'un gros ouvrage (de christologie, précise l'auteur dans l'avant-propos) sur Jésus paru en hollandais en 1974 et traduit en allemand en 1975: E. Schillebeeckx, *Jesus. Die Geschichte von einem Lebenden*, Freiburg iB 1975.

(٢٦) Voir H.J. Gagey, "Il est ressuscité, il n'est pas ici", dans *RSR* 88, 2000, p. 523-545 (p. 541).

(٢٧) D. Marguerat, "Introduction. Jésus de Nazareth", dans L. Pietri (éd.), *Le nouveau peuple (Des origines à 250)*. Tome I: *Histoire du christianisme*, Paris 2000, p. 7-58 (p. 14).

(٢٨) Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, p. 46.

العام على يسوع، والذي يحدده فُوسْكُو (V. Fusco) بهذه الكلمات: "جَمْع الظواهر في ما بينها من خلال الزمان والمكان، وفَهْمُ ما حصل بعد ذلك، انطلاقًا ممّا كان قبلاً، ولكن أيضًا فَهْمُ ما حصل قبلاً، انطلاقًا مما حصل بعد ذلك"(٢٩).

(٢٩) Fusco, *Les premières communautés chrétiennes. Traditions et tendances dans le christianisme des origines* (Lectio Divina 188), Paris 2001, p. 16.

يوم الاثنين

٢٠٠٥/١/٢٤

رواية ميلاد يسوع المسيح بحسب لوقا ٢/١ـ٧

الأب سمير بشارة اليسوعي

ليس من رواية أكثر تجرّداً، يبدو لي، من رواية ميلاد يسوع المسيح، كما يخبرنا إياها لوقا. إنها لوحة رسمت بدقة، بألوان ثقافة الحقبة اليونانيّة ـ الرومانية، بحيث لا تفكّ رموزها إلاّ بقراءة متأمّلة متأنّية. في الواقع، ثمّة مجموعات من الأنوار، أو بالأحرى المنارات، تلمع من خلال المقاطع أو الآيات لتنسج، في عالم الألفاظ الشاسع، هذه اللوحة: منارات تكشف النقاب عن إنسانية يسوع و تضيء بالتالي إنسانيّتنا و تاريخنا.

المنارة الأولى: "وفي تلك الأيام... " (٢/١).

يندمج ميلاد يسوع في سياق أحداث طبعت هنا بطابع زمنيّ خاصّ: لقد أحال هذا الميلاد بلا شك، "في تلك الأيام"، على أحداث سابقة: بشارة الملاك لزكريّا و لمريم، وزيارة أليصابات، وميلاد يوحنا المعمدان. وتشير هذه العبارة أيضاً إلى أن ميلاد يسوع حدث "في أيام هيرودس"، ملك اليهوديّة (١/٥). فالإشارة الزمنية المبهمة هذه قد تبدو تافهة، إلاّ أنها على خلاف ذلك: فهي عبارة كتابيّة عزيزة على الأنبياء، و بخاصّة إرميا: "و في تلك الأيام... أُنبت لداود نبتاً باراً... وفي تلك الأيام يُخلَّص يهوذا، وتسكن أورشليم في الطمأنينة" (ار٣٣/١٥–١٦)؛ "وفي تلك الأيام... يلتمسون الربّ إلههم" (٥٠/٤، ٢٠)، الخ؛ فإنّ هذه العبارة تحيل دائماً على مجيء المسيح المخلّص.

أليس المسيح التاريخي هو الذي بواسطة حدث ميلاده التاريخي يحقق توقّعات التاريخ و يتمّم وعوده ؟

المنارة الثانية : " صدر أمر عن القيصر أوغسطس بإحصاء جميع أهل المعمور" (٢/١).

حكم القيصر أوغسطس من العام ٢٩ ق.م. إلى العام ١٤ م. كان أمبراطورًا شجاعاً، تكمن مقدرته في تعزيز الوحدة والسلام في الأمبراطورية. وما قد يثير الاستغراب أنّه، بالفعل، لم يكن ثمّة من إحصاء عام لكلّ الأمبراطورية الرومانية على أيامه، وهذا ما كان مستحيلاً، نظراً إلى اتساع أراضي الأمبراطورية، وإلى عدد الأقاليم أو المقاطعات الوفير(١). في المقابل، كانت الإحصاءات المحليّة أمراً اعتيادياً في المقاطعة، وكانت تدرج في إطار سياسة الإصلاح الإداري والاقتصادي في الأمبراطورية (كل ستّة أو اثني عشر عاماً). غير أنّ كلّ المسكونة هنا، "الأويكوميني"(٢)، ولا مقاطعة واحدة، تبدو معنيّة بهذا الإحصاء المرتبط بحدث ولادة المسيح.

هل تجاوز لوقا الدقّة التاريخيّة، وأضفى على حدث مجيء المخلّص بُعْداً شموليّاً يتخطّى الحدود ؟

المنارة الثالثة: "وجرى هذا الإحصاء الأوّل إذ كان قيرينيوس حاكم سورية" (٢/٢).

كانت فلسطين في حالة غليان العام ٦ ب.م.، إذ قرّر الأمبراطور ضمّ إقليم اليهوديّة الذي كان مستقلاً، الأمر الذي استتبع إجراء إحصاء للأشخاص والممتلكات، وأدّى إلى قيام اضطرابات وضغوطات جسيمة في البلاد(٣). فالضمّ النهائيّ هذا، والإحصاء الذي حتّمه، ظلاّ حيَّيْن في ذاكرة اليهود (وبالأخص "الغيوريين" منهم)(٤). وقد عجّل، من جرّاء الأحداث العديدة التي

(١) P. BENOÎT, "Recensement de Quirinius", *Suppl. au Dictionnaire de la Bible*, Fasc. 50 B (1977) 694-720.

(٢) لفظة تشير الى الأمبراطوريّة الرومانيّة برمّتها.

(٣) لا بد من التذكير بأنّ اليهود كانوا يعتبرون أمراً مذلاً للغاية عمليّة الإحصاء هذه، لأنّها تجعلهم يخضعون شرعياً وبالتالي سياسياً ودينياً لنظام الأمبراطورية الرومانية.

(٤) P. BENOÎT, "Recensement...", p. 694-720.

سبّبها، في سقوط اليهوديّة، كما كان ولا شك دافعاً لخراب الهيكل في العام ٧٠ الميلاديّ. بيد أنّ ولادة يسوع حصلت تماماً قبل هذا التاريخ (في العام ٤ ق. م. بحسب المؤرّخين؛ لن ندخل هنا في الحساب الدقيق لتاريخ ميلاده)(٥). يعرف لوقا جيداً تاريخ عصره، والأثر الرئيسي الذي تركه هذا الإحصاء الأول في الذاكرة الجماعية؛ فهل أراد أن يصادف حدث توحيد الأمبراطورية الرومانية بحدث ميلاد يسوع؟

قد يدشّن يسوع التاريخي، بالإحصاء الأول هذا، تاريخ الخلاص "الروماني"، كما يفتتح أيضاً بميلاده تاريخ تزعزع اليهودية.

المنارة الرابعة: "وصعد يوسف أيضاً من الجليل... إلى مدينة داود التي يقال لها بيت لحم" (٢/٤).

إن الطريق من الناصرة إلى بيت لحم طويل ومضنٍ، فلِمَ أصرّ يوسف على أن يصطحب معه مريم؟ في الواقع، لم يكن الإحصاء يستدعي إلا حضور رب العائلة... هل كان يوسف يمكث في بيت لحم؟ وفي هذه الحال، أيكون قد ذهب إلى الناصرة بهدف إبرام عقد الزواج ومن ثَمَّ العودة ؟ أو كان فيها سابقًا لقضاء بعض الأعمال؟ يشير متّى ١ بالفعل إلى أن يوسف كان ينوي البقاء في بيت لحم بعد ولادة يسوع. هذا ما قد يشرح أنه أراد إعادة زوجته معه إلى بيت لحم. لماذا في "بيت لحم" ؟ إنّ الملك داود ولد في بيت لحم. وعلى المسيح أن يولد فيها بحسب الأنبياء (مي ٥/١). إن كان لوقا يشدّد على نسب يوسف الداودي، فإنّه لا يتردد أيضاً في إسناد لقب "مدينة داود" إلى "بيت لحم"؛ هذه التسمية التي تعني دائماً أورشليم في الكتاب المقدس. فعبارة "مدينة داود" مذكورة ثلاثين مرة في العهد القديم، إذ أن غالبية المراجع تشير إليها كموضع قبر الملوك. وفي إنجيل لوقا مدينة داود، أورشليم، مرتبطة دائماً بحدث آلام يسوع.

(٥) إنّ وثائق تلك الحقبة واضحة : فقيرينيوس لم يُجْرِ أيَّ إحصاء في اليهوديّة قبل العام السادس الميلاديّ.

"مدينة داود": بيت لحم وأورشليم في الوقت نفسه ؟ مكان ولادة ومكان جنازة ! هل علينا أن نرى في هذه التسمية الملتبسة وفي ذاك الغموض الجغرافي قصداً خاصاً عند الإنجيلي لوقا ؟ هذا ما قد يوضّحه النصّ لاحقاً.

المنارة الخامسة: "وبينما هما فيها، حان وقت ولادتها" (٦/٢)

بالأحرى، حرفياً: "وبينما هما فيها، تمّت الأيام لتلد". "تمّت الأيام" ("بمبليمي" باليونانية)، هي عبارة بيبلية تذكّرنا بنبوءة مشهورة إلى الملك داود: "وإذا تمّت الأيام... أُقيم من يخلفكَ من نسلكَ الذي يخرج من صُلبك... أنا أكون له أباً وهو يكون ليَ ابناً" (٢صم ٧/١٢-١٤). إن لوقا يعلم جيدًا بنبوءة النبي ناتان هذه والتي تنبّأ بها للملك داود عن مجيء المسيح. وسيشير إليها بطرس في عظته الأولى في أعمال الرسل (٢/٣٠). فلا يتردد لوقا هنا في استعمال الصيغة ذاتها للفعل اليوناني "بمبليمي"، كما استعملتها الترجمة السنعينية في ٢صم ٧، ليطبّقها في ولادة يسوع. فإنّ النبوءة الألفية المسيحانيّة هذه التي بقيت طويلاً في الإنتظار، يبدو أنها قد تتحقق أخيراً اليوم.

هل يسوع التاريخي هو الذي يثبّت تاريخ النبوءة كي يجعلها قابلة للتصديق؟

المنارة السادسة: "وأضجعته في مذود" (٢/٧)

لماذا أضجعت مريم إبنها؟ وفي مذود؟ يُترجَم الفعل اليوناني "أناكلينو" عموماً في العربية، و بصورة خاطئة، بالفعل "وضع" أو "أضجع"؛ لكن لهذا الفعل معنى خاص: فهو مرتبط دائماً بـ"الاتكاء على المائدة" حول الطعام أو الوليمة. (لو١٢/٣٧؛ ١٣/٢٩). يختار لوقا، كالمعتاد، كلماته بدقة: وكأنّ يسوع "أتّكِئَ إلى المائدة". كما أنه، يتابع النص، وضِع في مذود: فالمذود تكمن وظيفته بالتحديد في استقبال الطعام. لقد استُخدِمت كلمة "مذود" ("فاتني"، في اليونانية) ثلاث مرات في رواية الميلاد (٢/٧، ١٢، ١٦)، كما استُخدمت مرة وحيدة في مشهد المرأة المنحنية الظهر. لنقرأ هذا المرجع: "أيّها المراؤون، أما يحلّ كلّ

منكم يوم السبت رباط ثوره أو حماره من المذود، ويذهب به فيسقيه؟ وهذه ابنة إبراهيم قد ربطها الشيطان منذ ثماني عشْرة سنة، أفما كان يجب أن تُحلّ من هذا الرباط يوم السبت؟" (لو ١٣/١٠- ١٧). لقد أقام يسوع في هذا المشهد، وبصورة معبّرة، مقابلة بين المذود الذي ربط إليه الثور والحمار، وعبوديّة الخطيئة التي ربطت هذه المرأة ثمانية عشر عاما". فهذه المقابلة الإيحائية تضع "المذود" في علاقة مباشرة برمز تحرّر، تحرّر من قيود الخطيئة. هل علينا التذكير بأنّ المذود يُرمَز إليه دائماً بشكل مذبح في الإيقونوغرافيا البيزنطية خصوصا ؟ مذبح سيُصبح يوماً مقاماً خاصاً لمغفرة الخطايا(٦).

ترتسم ملامح هذه الرمزية الإفخارستية في "بيت لحم"، التي تعني بالتحديد "مدينة الخبز": هل علينا أن نرى هنا "صدفة لغوية سارة"، وحيث تقع الجغرافيا نفسها في خدمة اللاهوت ؟

المنارة السابعة: "لانه لم يكن لهما موضع في المضافة" (٢/٧).

تدعونا المنارة السابعة إلى الدخول في سرّية هذه "المضافة". فالكلمة في اليونانية "كاتالوما"؛ و"الكاتالوما" هي مكان تجمّع الحجّاج في أورشليم. لم تُذكر هذه المضافة في أيّ موضع آخر إلاّ في مكان استراتيجيّ، ألا وهو مكان العشاء السريّ (مر ١٤/١٤؛ لو ٢٢/١١). تتكوّن هذه المضافة عموماً من ثلاث مستويات أو طوابق : طابق سفليّ، وهوالزريبة، حيث تُجمَع المواشي والعلَف؛ وطابق أرضي حيث الخدمات المشتركة (المائدة والمطبخ وتوابعه)؛ وطابق علويّ يتضمّن عدة غرف، ومنها غرفة واسعة مفروشة تدعى "العليّة"(٧). وهكذا يكون يسوع قد أبصر النور في الطابق السفلي، أي الزريبة، على وجه الاحتمال. على أنه سيختار يوماً، في عليّة أورشليم، الطابق العلويّ، ليرفع تلاميذه إليه، أثناء العشاء السرّي.

---

(٦) وحيث يكون يسوع المُتكئ إلى المائدة والقربان المقدّم عليها في آن واحد.

(٧) حول أركيولوجيّة المضافة ("كاتالوما")، راجع:

R. KARRIS, *The Gospel According To Luke* (London, 1993).

تصبح المضافة هذه مكانًا ينطوي على سرّين: هنا، مكان اتّضاع يسوع في سرّ التجسد، وهناك، مكان ارتقاء أو ارتفاع التلاميذ في سرّ الإفخارستيا.

تدعو رواية ميلاد يسوع في الواقع الى قراءة مزدوجة، لا بل إلى بحث مزدوج، تاريخي ولاهوتي: فالبحث التاريخي يكشف تاريخاً غامضاً، وإحصاءً "مغشوشاً"، وجغرافيا مشكّكة، و ظروف ولادة تلامس عدم اللياقة. أما البحث اللاهوتي فيرتكز، كما رأينا، على اعتبارات كتابية وتفسيرية مميّزة. إنّ الفصل بين القراءتَين، أو محاولة فكّ لُغز الواحدة بمعزل عن الأخرى، تكون كمَن يحاول "تشريح اللحم" عن الهيكل العظميّ، أو إفراغ الجسد البشري من الروح الذي يحييه.

فإلى أي حدّ يمكننا، بالفعل، الإفاضة في الكلام على يسوع التاريخي من دون الأخذ بالاعتبار دائمًا رسالة الإيمان التي ترتبط به جوهرياً ؟

أضواء على سنوات يسوع الخفيّة

الأب ميلاد الجاويش

تمهيد

أُورد، بدايةً، بعض النقاط التي أعتبرها أساسيّة ولا بدّ من ذكرها:

أوّلاً، لماذا الكلام على سنوات يسوع الخفيّة في هذا المؤتمر؟ في الواقع، طالما أحيط موضوع السنوات التي قضاها يسوع في الخفية بكثير من الأسئلة وعلامات الاستفهام، ليس فقط من قِبَل العلماء والبحّاثة، بل حتّى من المؤمنين العاديّين: ماذا فعل يسوع خلال هذه السنوات الثلاثين التي عاشها في الناصرة؟ كيف تربّى في البيت طفلاً وولدًا ومراهقًا وشابًّا بالغًا؟ كيف تعامل مع محيطه العائليّ والقرويّ والوطنيّ؟ هل كان يعي هويّته، الفريدة في طبيعتها؟ هل صنع عجائب أثناء تلك الفترة؟ هل سافر إلى خارج حدود فلسطين؟ أين تلقّى علومه؟... إلى ما هنالك من الأسئلة التي تُطرح عادةً حول الشخصيّات الكبيرة التي تركت بصمات دامغة في تاريخ البشريّة.

على هذه الأسئلة وغيرها رُدَّ بعديد من الأجوبة، منها ما كان أسطوريًّا وخياليًّا خاليًا من أيّة قيمة تاريخيّة، ومنها ما كان جدّيًّا يستحقّ الاهتمام، ومنها ما أعوزته الدقّة العلميّة. ولم تنحصر هذه الأجوبة في الزمن الحديث، لا بل يعود تاريخ البعض منها إلى بدايات المسيحيّة. وما الأناجيل المنحولة، وبالتحديد تلك التي تتكلّم على سنوات يسوع الأولى، إلاّ واحدة من المحاولات التي قامت لتروي ظمأ المسيحيّين إلى معرفة ما جرى خلال تلك السنوات المظلمة، ولتشبع

"حشريّة" بعض الراغبين في الاطّلاع على التفاصيل اليوميّة لطفولة يسوع في الناصرة[١].

ومن النظريّات التي تداولها الناس حديثًا، تلك التي تزعم أنّ يسوع سافر إلى الهند ليتلقّى علومه على أيدي رهبان بوذيّين، وهذا ما يؤكّده، حسب زعمهم، التقارب في الأفكار والمفاهيم بين البوذيّة والمسيحيّة؛ وهناك آخرون أيضًا يؤكّدون زيارة يسوع لمصر أو لفينيقيا، وإقامته فيهما مدّة من الزمن؛ وغيرهم أدخل يسوع إلى أديرة جماعة الأسينيّين على ضفاف البحر الميّت؛ وآخرون جعلوا منه فيلسوفًا اطّلع على الفلسفات الهلّينيّة المعروفة في زمانه، فاستقى منها جزءًا من تعاليمه؛ وهناك أيضًا عدد غير قليل من المفكّرين الذين لم يروا في يسوع إلاّ وجهه اليهوديّ، فألبسوه قلنسوة الحاخاميّين، أو جعلوا منه مجرّد حكيمٍ يهوديّ يدعو الناس إلى سلوك طريق أخلاقيّ قويم...

ثانيًا، ما هي المراجع التي يمكن الركون إليها في هكذا بحث؟ نحن نعلم أنّ الأناجيل سكتت عن هذه السنوات الخفيّة، ولم تورد عنها إلاّ خبرًا يتيمًا كتبه لوقا عن زيارة يسوع وأبويه لأورشليم لمّا كان في الثانية عشرة من عمره. بالرغم من هذا الصمت المقصود، تبقى **الأناجيلُ القانونيّةُ** المصدرَ الأساسيَّ الذي يستقي منه المؤرّخ معلومات تاريخيّة. غير أنّ استعمال الأناجيل، في هذا المضمار، ليس سهلاً كما يبدو للوهلة الأولى. فهي، وإن كان فيها شيء من التاريخ، ترسم عن

(١) ابتداءً من القرن الماضي، نشطت ظاهرة أدبيّة عُرفت بـ"أدب السيرة". فظهرت مذّاك مئات السِير التي تتناول حياة يسوع. من هذه السِير ما اعتمد العِلم فكان جدّيًّا، ومنها ما اعتمد الخيال فلا قيمة تاريخيّة له. أبرز هذه السِير ما كتبه المستشرق أرنست رينان والعلاّمة الأب لاغرانج، وبول غوتيه، ورينيه لورنتان، وجيرد تيسِن وغيرهم. وفي أثناء إعدادي هذه المحاضرة، لم أقع إلاّ على كتاب واحد يتناول بكلّيّته سنوات يسوع الخفيّة، وهو لكاتب فرنسيّ، يهوديّ الأصل:
R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, Desclée de Brouwer, Paris 1995[2]. أمّا باقي الكتب التي طالعتها، فتطرّقت إلى موضوع السنوات الخفيّة ضمن جملة مواضيعها، وكنقطة بين النقاط التي تعالجها. وقد تناولت في أغلبيّتها المحيط الجغرافيّ والثقافيّ والدينيّ الذي نشأ فيه يسوع، مع التركيز قليلاً على عائلة يسوع، وبالتحديد على قضيّة "إخوته" و"أخواته"، المذكورين في الإنجيل، وعلى مدى قرابتهم ليسوع.

يسوع صورة لاهوتيّة كوّنتها عنه الكنيسة الأولى. فيسوع "الإنجيليّ" هو يسوع كما بدا لعيون الكنيسة الأولى. من هنا، يلجأ البحّاثة إلى الاستنتاج واستنباط الفرضيّات التي، بالرغم من بقائها مجرّد نظريّات، تحوي على قدر لا بأس به من الواقعيّة التاريخيّة والقيمة العلميّة.

بالمقابل، لا يمكن للمؤرّخ أن يثق **بالأناجيل المنحولة** المتخصّصة بطفولة يسوع وبفتوّته، حتّى لو كان بعضها قديم العهد. نقصد بالتحديد "إنجيل توما الإسرائيليّ" (من القرن الثاني)، و"إنجيل الطفولة العربيّ" (من القرن السادس)، و"إنجيل الطفولة" (أيضًا من القرن السادس). السبب في عدم الثقة هذا بسيط جدًّا: إنّ ما ترويه هذه الأناجيل من أخبار هو من نسج الخيال والأسطورة، ولم يُكتب إلاّ لإشباع رغبةِ المؤمنين في معرفة تفاصيل نافلة عن مرحلة من حياة يسوع صمتت عنها الأناجيل القانونيّة[٢].

مصدرٌ تاريخيّ آخر يلجأ إليه البحّاثة هو المؤرّخ اليهوديّ **فلافيوس يوسيفوس**. لقد أولى علمُ التاريخ حديثًا الكثير من الأهمّيّة لمؤلّفات هذا المؤرّخ اليهوديّ، الذي عاصر الحقبة التي تلت موت يسوع في القرن الأوّل. أمّا في نطاق بحثنا، فيفيدنا يوسيفوس في الإضاءة على الجوّ السياسيّ والثقافيّ والدينيّ الذي ساد في بداية العهد المسيحيّ.

ثالثًا، لا بدّ هنا من التذكير بنقطة مهمّة، غالبًا ما يتوقّف البحّاثة عندها: وهي محدوديّة البحث التاريخيّ عن أيّة شخصيّة تنتمي إلى الماضي، فكيف إذا كانت

(٢) أغلب ما ترويه هذه الأناجيل المنحولة هو معجزات وخوارق فائقة الطبيعة صنعها الطفل يسوع مع فئات متعدّدة من المجتمع: مع أطفال من عمره، مع معلّمين وكتبة، مع حطّابين وفلاّحين، ومع نجّارين وبنّائين... بعض القصص مستوحى من الأناجيل الرسميّة، كتلك التي يُدهش يسوع فيها معلّميه ويحمّقهم بعلمه، ويُظهر أنّهم هم التلاميذ المحتاجون إلى التعلّم لا هو. لكنّ معظم القصص لا يمتّ إلى الأناجيل القانونيّة بصلة، بل، على العكس، يغلب عليه الطابع الغريب والمستهجن. يصوِّر بعضها يسوع، مثلاً، كساحر يخلق الطيور من الطين، أو كصانع خوارق يسيطر على قوى الطبيعة، وكشافٍ للمرضى ومقيم للأموات، أو كولد شقيّ يلعن رفاقه، بل يميتهم، إن هم ضربوه أو عارضوه، أو كابن عاصٍ يُغضب أباه يوسف لكثرة ما أحرجه أمام أعين أهل القرية...

المؤهّلات الأساسيّة التي تخوّله أن يقوم لاحقًا بالرسالة التي يوكلها الله إليه، كقوله، مثلاً، إنّ "الله هو أبوه" (= آ ٤٩).

لا شكّ في أنّ لوقا أراد، ليس فقط من خلال خبر زيارة هيكل أورشليم بل أيضًا من خلال صمته عن فترة الصبا عند يسوع، أن يقابل يسوع بموسى، ويقدّمه للكنيسة موسى جديدًا يحمل الخلاص الجديد. في ذلك إذًا **غاية لاهوتيّة** ذات شأن.

نعود إلى سؤالنا الذي طرحناه في البداية عن سبب صمت الأناجيل عن فترة الصبا عند يسوع. إنّ السبب بسيط جدًّا، لأنّه في الوقت الذي أخذ فيه الإنجيليّون يُسَطِّرونَ حياةَ يسوع، لم يكن يوجد، تقريبًا، أيّة معلومة عن سنوات يسوع الثلاثين الأولى من حياته. أصدقاؤه وتلاميذه الأقربون لم يعرفوه إلاّ عندما ظهر علانيّة لإسرائيل وبدأ عمله التبشيريّ[٧]. زد على ذلك، عدم اكتراث التقليد الرسوليّ القديم للأخبار التي تتخطّى حدود "بداية بشارة يسوع" (مر ١:١)، حين ظهر على ضفاف نهر الأردنّ وتعمّد على يد يوحنّا المعمدان. وما إنجيل مرقس، الذي هو النموذج الإنجيليّ الأوّل، إلاّ برهان ساطع على اهتمام الكنيسة الأولى[٨]. وحده يسوع المسيح الحيّ والقائم من الموت اهتمّ له التقليد الكنسيّ ولاحق أخباره. هذا ما عبّر عنه يومًا سكيلوبكس عندما قال: إنّ الإنجيل يروي "تاريخ إنسان حيّ"[٩].

خامسًا، لنختم التمهيد بتحديد مفهوم "السنوات الخفيّة"[١٠]. تُسمّى "السنوات الخفيّة" تلك الأعوام التي قضاها يسوع مع عائلته في الناصرة قبل اعتلان أمره

(٧) راجع: D. SPOTO, *Un inconnu nommé Jésus*, Le pré aux clercs (pour la traduction française), 2000, p. 88.

(٨) راجع أيضًا الشرط الذي وضعه بطرس الرسول في أعمال الرسل، لمّا قرّرت الجماعة اختيار خلفٍ ليهوذا الإسخريوطيّ: "هناك رجال صحبونا طوال المدّة التي أقام فيها الربّ يسوع معنا، مذ أن عمَّد يوحنّا إلى يوم رُفع عنّا" (أع ١:٢١-٢٢).

(٩) نقلاً عن كتاب: J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 23

(١٠) نقلاً عن: W. TRILLING, *Jésus devant l'histoire*, Lire la Bible 15, Cerf, Paris ^{2}1968, p. 92.

لإسرائيل والبدء برسالته التبشيريّة، أي قبل أن يصبح يسوع شخصيّةً عامّة، يعرفه الناس ويتباحثون حول هويّته وعمله. تمتدّ هذه الفترة من يوم ميلاده إلى ما قبل عماده على يد يوحنّا المعمدان على ضفاف نهر الأردنّ.

من المتّفق عليه بين العلماء أنّ يسوع وُلد تحت حكم هيرودس الكبير بين سنتي ٤ و ٦ ق.م.، باعتبار أنّ هذا الأخير توفّي سنة ٤ ق.م.. أمّا تحديد تاريخ بداية عمل يسوع التبشيريّ فليس بالأمر السهل. ينقل لنا لوقا أنّ يسوع بدأ نشاطه في السنة الخامسة عشر لطيباريوس (لو ٣:١). ولمّا كان أغسطس قيصر، سلف طيباريوس، قد مات في ١٩ آب من سنة ١٤ ب.م.، تكون إذًا السنة الخامسة عشر لحكم خلفه تمتدّ من ١٩ آب سنة ٢٨ إلى ١٨ آب سنة ٢٩. لكن هناك حساب زمنيّ آخر كان معمولاً به في الشرق، وخصوصًا من قِبل المؤرّخين اليهود، **وهو التقويم السوريّ،** الذي يحسب أنّ السنة الثانية لحكم طيباريوس تبدأ مع السنة الجديدة في ١ تشرين الأوّل ١٤، باعتبار أنّ السنة الأولى تمتدّ من ١٩ آب حتّى ٣٠ أيلول من سنة ١٤، ولا تحوي إلاّ بضعة أشهر. هكذا يكون يسوع، بحسب هذه النظريّة الأخيرة، قد بدأ تبشيره في تاريخ بين **١ تشرين الأوّل ٢٧ و٣٠ أيلول ٢٨**. يميل معظم العلماء اليوم إلى تبنّي النظريّة الثانية، لأنّها هي التي كان يُعمل بها في الشرق، ومن الأرجح أن يكون لوقا قد تبنّى حسابها، لا ذلك المعمول به في الغرب.

ولمّا كان لوقا ومتّى قد دوّنا كيف ومتى وأين وُلد يسوع، ولم تعد بالتالي هذه الفترة "مخفيّة" على أحد، فنستطيع إذًا أن نعتبر هذه الأحداث خارجَ مجالِ بحثنا، علاوةً على أنّها تشكّل بذاتها موضوع دراسة على حدة.

القسم الأوّل: الوطن "... مدينة في الجليل اسمها الناصرة" (لو ١:٢٦)

١ – الناصرة: "هو يسوع ابن يوسف من الناصرة" (يو ١:٤٥)

إذا كان العلماء يختلفون اليوم على تحديد مكان ولادة يسوع، إن كان في

بيت لحم (كما يذكر متّى ولوقا) أم في الناصرة (كما يوحي بذلك مرقس ويوحنّا)، فإنّ معظمهم يتّفق على أنّ يسوع ترعرع وتربّى في الناصرة، القرية المغمورة في الجليل التي تبعد نحو ساعة سير على الأقدام من سيفوريس وطبريّا، كبرى مدن الجليل المنخفض آنذاك. في الواقع، لم تكن الناصرة بلدة معروفة وذات شأن. لا نجد لها أيّ ذكر في الكتابات التي تسبق الأناجيل، ولم يذكرها لا يوسيفوس ولا المشنا ولا التلمود. القرية القديمة كانت تقع شرقيّ المدينة الحاليّة. وبيوتها كانت عبارة عن مغاور منتشرة في الجبل، اكتُشفت حديثًا بفضل علم الآثار، كانت تصلح للسكن أو لتخزين الطعام أو كمأوى للمواشي. لم يتمّ العثور على بقايا بيوت سكنيّة، ربّما لأنّها كانت تُبنى بمواد خفيفة، كالطين والتبن، التي لا تستطيع أن تقاوم العوامل الطبيعيّة على مرّ السنين. إن دلّ هذا على شيء فعلى طابع الناصرة الفقير. لا شكّ في أنّ عائلة يسوع كانت تسكن في أحد تلك البيوت المتواضعة.

كانت الزراعة النشاط الاقتصاديّ الأبرز في الجليل، وذلك لخصوبة أرضه ولوفرة المياه فيه، بالمقارنة مع المنطقة الجنوبيّة. يمدح **يوسيفوس** خصوبة الجليل ويقول فيها إنّها كانت تجبر حتّى الأكثر كسلاً على أن يزاول عملاً زراعيًّا ما، بحيث إنّه لم يبقَ في الجليل أيّة بقعة جرداء[١١].

لا ننسى طبعًا تربية المواشي التي تتطلّب نوعًا من الخصب في الأرض، ولا مهنًا أخرى كصيد السمك وبيعه، خصوصًا على ضفاف بحيرة طبريّا.

٢- سكّان الجليل ولغتهم: "... وقام ليقرأ" (لو ٤:١٦)

كان الجليل، وبالرغم من الأكثريّة الديموغرافيّة اليهوديّة، محاطًا بمدن يكثر فيها الوثنيّون، ويغلب عليها الطابع الثقافيّ الهلّينيّ: المدن العشر من الشرق (ذيكابوليس)، ومدن ولاية فيليبّس من الشمال (طراخونيطس، قيصريّة فيليبّس)، المدن البحريّة على المتوسّط (قيصريّة، بطُلِمايس، صور...). وبما أنّ الجليل

(١١) فلافيوس يوسيفوس، **الحرب اليهوديّة**، III، ٤٢-٤٣.

المنخفض لم يكن بمعزل عن هذه المدن الهلّينيّة بل على تواصل دائم معها، سواء بفضل موقعه الجغرافيّ وطرق المواصلات المتشعّبة آنذاك، أو بحكم العلاقات التجاريّة المزدهرة، تسرّبت الثقافة الهلّينيّة إلى مدنه وقراه المنتشرة هنا وهناك.

يجرّنا هذا العرض إلى طرح مسألة اللغة التي كان يحكيها أهل الجليل، ويسوع واحد منهم. بنحوٍ آخر، هل كان يسوع يقرأ العبريّة، لغة التدوين آنذاك، ويتكلّم اليونانيّة، بالإضافة إلى اللغة الآراميّة التي كان يحكيها يهود ذلك الزمن؟

ليس هناك أدنى شكّ في أنّ يسوع كان يتكلّم **الآراميّة**، شأنه شأن يهود فلسطين[١٢]. ومن المؤكّد أيضًا أنّه كان يتقن **اللغة العبريّة**، لغة أجداده، التي بها كان يقرأ الكتب المقدّسة (راجع لو ٤:١٦-١٨). لكن هل كان يُلمّ باليونانيّة؟ بالعموم، كانت الطبقة الحاكمة في ذلك العصر أكثر الناس انفتاحًا على الثقافة الهلّينيّة، وكانوا، بالتالي، يتقنون التكلّم باللغة اليونانيّة، بحكم تعاملهم المتواصل مع الخارج. ولكن هل وصل هذا التأثير إلى الطبقات الشعبيّة؟ هذا ممكن، والدليل على هذا اكتشاف الحفريّات الأثريّة عددًا لا بأس به من النواويس والقبور التي نُقشت عليها كتابات باللغة اليونانيّة.

بالمقابل، هناك براهين أخرى تبيّن ضعف انتشار اليونانيّة في المدن الريفيّة، لاسيّما في القرى التي كانت محض يهوديّة[١٣]. في التلمود، مثلاً، نجد نصًّا يمنع على اليهوديّ أن يتكلّم اليونانيّة، ومَن يعصى هذا النهي فليعتبر نفسه منفصلاً عن بيت إسرائيل. من هنا، نستبعد أن يتحدّث يسوع بلسان يونانيّ طليق، من غير أن ننفي فرضيّة إلمامه، بعض الشيء، ببعض التعابير اليونانيّة، خصوصًا تلك التي تسلّلت إلى الآراميّة، كما يحصل عادةً بين اللغات المختلفة[١٤].

(١٢) أبقت لنا الأناجيل على بعض التعابير باللغة الأصليّة كما قالها يسوع بالذات، مثلاً: "طليتا قوم" (مر ٥:٤١).

(١٣) ينقل لنا المؤرّخ الكنسيّ أوسابيوس، من القرن الثالث، أنّ المسيحيّين الجليليّين المحيطين بمدينة سقيتوبوليس كانوا يحتاجون إلى مترجم ينقل لهم إلى الآراميّة العظة التي كانت تُلقى باليونانيّة. نقلاً عن:
G. VERMES, *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interprétations*, Bayard, Paris 2003, p. 227-228.

(١٤) أنقل هنا استنتاج شلوسّر في: J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 50-51 ; وفرميس في: G. VERMES, *Enquête...*, p. 227-228.

٣– الوضع السياسيّ: " في السنة الخامسة عشرة من حكم القيصر طيباريوس... وهيرودس أمير الربع على الجليل" (لو ٣: ١)

كيف كان الوضع السياسيّ الذي عاصره يسوع طوال سِنِيهِ في الناصرة؟ إذا كان يسوع قد وُلد تحت حكم هيرودس الكبير، غير أنّه عاش أعوامه الخفيّة، كما سِنِيّ حياته العلنيّة، تحت حكم هيرودس أنتيباس، ابن هيرودس الكبير، الذي تسلّم الحكم عقب وفاة والده من سنة ٤ ق.م. حتّى سنة ٣٩ ب.م. دعاه لوقا "أمير الربع" (لو ٣: ١)، لأنّه، بعد موت هيرودس الأب، تقاسم أبناؤه الثلاثة مملكته، فكان الجليل وبيرية من نصيب أنتيباس، وأدومية واليهوديّة حصّة أرخيلاوس، والجليل الأعلى ميراث فيليبّس.

كان النظام السياسيّ أيّام أنتيباس شبيهًا بالذي كان في عهد أبيه: **حكم ذاتي مع** حرّيّة في التصرّف، ولكن دائمًا تحت وصاية روما وحمايتها. "الكلام على احتلال رومانيّ يسيطر على الشاردة والواردة في منطقة نفوذ أنتيباس ليس كلامًا دقيقًا"[١٥]. لم يكن الرومان يتدخّلون إلاّ إذا خرجت الأمور عن السيطرة، تمامًا كما حصل لمّا اندلعت الثورة اليهوديّة سنة ٦٦–٧٠ ب.م.، ولمّا أخذت مدن الجليل تتساقط الواحدة تلو الأخرى في أيدي الثوّار. مقولة الاحتلال قد تصحّ في اليهوديّة أكثر منها في الجليل، لأنّ أرخيلاوس أميرها خُلع سنة ٦ ب.م.، ووُضعت ولايته تحت وصاية روما المباشرة.

حكم هيرودس أنتيباس إذًا حوالي ٤٣ سنة. إنّ مدّة الحكم هذه الطويلة، بالإضافة إلى المعلومات التي يمدّنا بها يوسيفوس عن فترة حكمه، تدلاّن على أنّ أنتيباس كان حاكمًا ماهرًا ومعتدلاً نسبيًّا. ومن بين الأحداث التي عاصرها يسوع، وهو تقريبًا في السنة العاشرة من عمره، الثورة التي أشعلها، سنة ٦، يهوذا الجولانيّ وصادوق الفرّيسيّ، وسمع بالتأكيد أخبارها والوحشيّة التي قُمعت بها.

(١٥) J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 44.

وكان أنتيباس أيضًا مثل أبيه بنّاءً عظيمًا. فقد أعاد بناء مدينة سيفوريس، كما بنى مدينة على شاطئ بحر الجليل ودعا اسمها طبريّة، تيمّنًا بالامبراطور الحاكم وقتئذٍ طيباريوس، واتّخذها عاصمة له. لا شكّ أنّ أعمال العمران هذه وفّرت مجال العمل لكثير من الجليليّين، لاسيّما للحرفيّين منهم شأن يوسف ويسوع، كما سنرى لاحقًا.

٤– الوضع الدينيّ: "أمّا هؤلاء الرعاع الذين لا يعرفون الشريعة، فهم ملعونون" (يو ٧: ٤٩)

طالما اتّهم أهل الجليل بعدم الحماس الدينيّ وبقلّة التقوى وببعض التراخي في ما يختصّ بفرائض العبادة في الهيكل. نجد في الإنجيل آثارًا لهذا الصيت السيّئ (يو ٧: ٤١، ٤٩، ٥٢). صحيح أنّ الجليليّين كانوا أقلّ تزمّتًا من أهل اليهوديّة، وذلك لقلّة تأثير الفرّيسيّين والكتبة عليهم، لأنّ هؤلاء كانوا يفدون إلى الجليل من أورشليم (مر ٧: ١؛ ٣: ٢٢). قلّة التزمّت هذه تربّى عليها يسوع الفتى، فطبعت شخصيّته أيّما طبع، وظهرت ملامحها لاحقًا في مواقفه المعارضة في أغلبها لمواقف الفرّيسيّين والكتبة.

لكنّ هذه الأحكام القاسية بحقّ الجليليّين، حتّى تلك الموجودة في الإنجيل أو تلك المنسوبة إلى بعض الربّانيّين[١٦]، لا تكفي، يقول شلوسّر، لاتّهامهم بعدم التديّن ولإلصاق لطخة الجحود بهم. فإنّ النصوص الإنجيليّة نفسها تُظهر بشكل واضح، ليس فقط مدى حماسة أهل الجليل الدينيّة (يو ٧: ١–١٠)، بل أيضًا مدى تعلّقهم بأورشليم وبهيكلها[١٧]. ألم تكن هذه حالة عائلة يسوع، التي كانت تزور أورشليم للحجّ إلى هيكلها "كلّ سنة" (لو ٢: ٤١)؟

(١٦) كقول الرابّي ابن زكّاي (من النصف الثاني للقرن الأوّل ب.م.): "يا جليل، يا جليل، إنّك تمقتين التوراة".

(١٧) J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 51

القسم الثاني: العائلة: "مَن أمّي وإخوتي؟" (مر ٣:٣٣)

١- مريم ويوسف: "أليس هذا يسوع ابن يوسف، ونحن نعرف أباه وأمّه؟" (يو ٦:٤٢)

في ختام كلامه على طفولة يسوع، يقول لوقا إنّ مريم "أمّه كانت تحفظ تلك الأمور كلّها في قلبها" (لو ٢:٥١). يبدو أنّ لوقا يصرّ على هذه الملاحظة، لأنّه سبق وأوردها في ٢:١٩. لا شكّ في أنّ مريم كانت لِلُوقَا خزّانَ معلومات، استقى منه معظم أخبار الطفولة التي دوّنها.

لم تطرح مريم أمّ يسوع مشكلة على العلماء بقدر ما طرح يوسف "أبوه"، هذا **الصامت الأكبر** في الإنجيل، الذي لم ينبسْ ببنت شفة.

من المعلوم أنّ ذكر يوسف أتى، أكثر ما أتى، في رواية أحداث طفولة يسوع، وبالأخصّ عند متّى الذي ركّز عليه أكثر ممّا ركّز على مريم (على عكس لوقا). مرقس الإنجيليّ لا يأتي على ذكره أبدًا، ولا أعمال الرسل، ولا الرسائل، ولا الرؤيا. أمّا يوحنّا فلا يذكره في إنجيله إلاّ مرّتين، وبطريقة عرضيّة، وذلك ليعرّف عن يسوع أنّه "ابن يوسف" (يو ١:٤٥؛ ٦:٤٢).

كان يوسف إذًا أبا يسوع، بحسب الشرع اليهوديّ، ووالدَه أيضًا في نظر الناس والمجتمع. ويبدو أنّه كان معروفًا في منطقته ومحيطه، بفعل عمله كحرفيّ. وكان يُعرف بين الناس بـ"النجّار"، حتّى من دون ذكر اسمه، كما ورد عند متّى: "أليس هذا ابنَ النجّار؟" (مت ١٣:٥٥).

وحده متّى يعطيه صفة دينيّة، "البارّ" (مت ١:١٩). والرجل البارّ، في المفهوم اليهوديّ، هو الإنسان الذي يعيش بحسب وصايا الربّ وأحكام شريعته. وهذا ما ينطبق جيّدًا على يوسف، المصرّ على تطبيق الشريعة عليه وعلى امرأته وعلى ابنه: يختن الصبيّ في اليوم الثامن، يقدّم للربّ بكره في يوم الأربعين، يحافظ على

شريعة تطهّر امرأته بعد نفاث الولادة، يصطحب عائلته كلّ سنة إلى الهيكل للحجّ، زار الهيكل لمّا بلغ ابنه سنّ الرشد الدينيّ في الثانية عشرة من عمره...

خارج إطار أناجيل الطفولة، لا نعلم شيئًا عن يوسف: كيف ومتى مات، هل عاصر أم لا رسالة يسوع...؟ من المعروف أنّه كان لا يزال على قيد الحياة لمّا بلغ يسوع عامه الثاني عشر، فاصطحبه إلى الهيكل في أورشليم. ومن المؤكّد أيضًا أنّه مات قبل أن يبدأ يسوع برسالته، لأنّ لا ذكر له أبدًا لا مع المدعوّين إلى عرس أحد أنسباء العائلة في قانا الجليل، ولا أثناء نشاط يسوع التبشيريّ، على عكس مريم التي رافقت ابنها من البداية حتّى الصلب. ربمّا توفّي يوسف قبل أن يبدأ يسوع رسالته بفترة قصيرة. هذا ما يوحي به على الأقلّ كلام اليهود في يو ٦:٤٢: "ونحن نعرف أباه وأمّه".

٢- "إخوة" يسوع و"أخواته"[١٨]: "أليس هذا... أخا يعقوب ويوسى ويهوذا وسمعان؟ أوليست أخواته عندنا ههنا؟" (مر ٦:٣)

في نصوص عديدة، يذكر العهد الجديد أنّ ليسوع "إخوة" و"أخوات" (مر ٣:٣١-٣٥؛ ٦:١-٦؛ مت ١٣:٥٣-٥٨؛ يو ٢:١٢؛ ٧:٣-٥؛ أع ١:١٤؛ ١كو٩:٥؛ غل ١:١٩). لكن عدد هؤلاء الإخوة والأخوات لم يُحدّد. تتكلّم التقاليد اللاّحقة على أختين ليسوع اسماهما: مريم وصالومة، بينما يسمّي مر ٦:٣ ومت ١٣:٥٥ أربعة إخوة: يعقوب، ويوسى (أو يوسف)، ويهوذا وسمعان. في الواقع، هاتان العبارتان، "إخوة" و"أخوات"، تطرحان مشكلة عويصة في كيفيّة فهمهما، وبالتالي في تحديد مدى قرابة يسوع لـ"إخوته" و"أخواته". ثلاث نظريّات قامت توضّح هذه المشكلة وتطرح لها الحلول[١٩]، سنعرضها بقليل من التفصيل نظرًا لأهمّيّة هذا الموضوع من الناحيتين العلميّة والرعويّة:

(١٨) لمزيد من المعلومات حول هذا الموضوع، راجع الكتاب الذي ظهر حديثًا:
P. -L. CARLE, *Les quatre frères de Jésus et la maternité virginale de Marie*, édition de l'Emmanuel, Paris 2004.

(١٩) P.-A. BERNHEIM, "Famille et éducation de Jésus", in M. QUESNEL - P. GRUSON, *La Bible et sa culture. Jésus et le Nouveau Testament*, p. 75-83.

الأولى، وتُنسب إلى **هلفيديوس** الذي عاش في نهاية القرن الرابع، تعتبر أنّ "إخوة" يسوع و"أخواته" هم أبناء يوسف ومريم الطبيعيّين، على حسب معنى كلمتَي "أخ" و"أخت" الطبيعيّ. اعتُبرت هذه النظريّة التي تبنّاها معظم العلماء البروتستانت، هرطقة، ورُذلت عندما أخذت عقيدة بتوليّة مريم الدائمة تنتشر في الأوساط المسيحيّة ابتداءً من القرن الرابع، علماً أنها تبقى غير كافية لتشرح ما كان عليه الأمر حقيقة. ومن أبرز نقاط ضعفها:

أ- وحده يسوع من بين "إخوته" يطلق عليه الإنجيل لقب "ابن مريم" (مر ٦:٣)، المشدّد بأل التعريف (ὁ υἱὸς).

ب- إذا كان ليسوع إخوة من أبيه وأمّه، فلماذا أوكل يسوع إلى يوحنّا تلميذه رعاية أمّه وهو على الصليب (يو ١٩:٢٥-٢٧)؟

ج- إنّ مفهوم البكريّة عند اليهود، والذي يطبّقه لوقا على يسوع ("وولدت ابنها البكر" لو ٢:٧)، لا يحتّم بالضرورة وجود أبناء آخرين يكون الولد الأوّل بكرَهم. في العبريّة، يُسمّى بكرًا من يفتح رحم أمّه. هذا ما يؤكّده أحد النقوش القديمة على قبر يحوي رفات أمّ ماتت وهي تضع ابنها "البكر".

د- لا تذكر أناجيل الطفولة وجود ولد آخر غير يسوع في بيت يوسف ومريم، لاسيّما نصّ زيارة الحجّ إلى هيكل أورشليم لمّا كان يسوع قد بلغ الثانية عشرة من عمره (لو ٢:٤١-٥٠). تأتي نصوص الحجّ عادةً على ذكر أفراد العائلة كلّها: الأب والأمّ والأبناء جميعهم، وذلك نظرًا لأهمّيّة هذا الحدث بالنسبة إلى اليهوديّ. غير أنّنا في نصّ لوقا لا نجد ابنًا مع يوسف ومريم سوى يسوع وحده. يتساءل هنا رينيه لورنتان قائلاً: "إن كان لمريم أولاد آخرون، هل كان بإمكانها، ساعتئذٍ، أن تقوم برحلة الحجّ إلى أورشليم "كلّ سنة"، حسبما ورد عند لو ٢:٤١؟"[٢٠]. في الواقع، كانت رحلة الحجّ إلى أورشليم تستغرق بين

(٢٠) R. LAURENTIN, *Vie authentique de Jésus Christ*, Fayard, Paris 1996, p. 87.

ثلاثة وأربعة أيّام، وكانت لا تخلو من التعب والمشقّة. لهذا لم تكن النساء مجبرات على القيام بها كلّ سنة، خصوصًا اللّواتي لديهنّ أولاد عديدون.

هـ- إنّ عبارة " أنا لا أعرف رجلاً" التي قالتها مريم للملاك جبرائيل (لو ١:٣٤)، تعبّر عن حالة مريم في الحاضر (كما يمكن أن تدلّ صيغة الفعل)، وفي المستقبل، أي في الزمان الذي كتب فيه لوقا إنجيله، حوالي سنة الثمانين من القرن الأوّل. لو كانت مريم تقصد في جوابها على الملاك أنّها لم تعرف **بعدُ** أيّ رجل، لكان جبرائيل جاوبها: "إذهبي إذًا واعرفي يوسف". وهذا ما لم يقله.

النظريّة الثانية، التي تُنسَب **لأبيفانوس** أسقف سلامين في قبرص (٣١٥-٤٠٣)، تعتبر أنّ "إخوة" و"أخوات" يسوع هم أبناء يوسف فقط من زواج سابق لزواجه من مريم. لقد سبق لهذه النظريّة أن وُجدت قبلاً في **إنجيل يعقوب التمهيديّ** المنحول (النصف الثاني من القرن الثاني). يصعب إثبات هذه النظريّة كما يصعب رذلها بالتمام. أكثر ما انتُقد فيها هو أنّها تعارض فكرة بكريّة يسوع. بعض آباء الكنيسة، وبالتالي بعض الأرثوذكسيّين، يتبنّون هذه النظريّة.

النظريّة الثالثة، وهي التي أطلقها أوّلاً القدّيس **إيرونيموس** في أواخر القرن الرابع، وتبنّتها الكنيسة الكاثوليكيّة، تعتبر أنّ لفظة "أخ" تدلّ على قريب من العائلة (إبن العم أو ابن الخال...). ينتقد إيرونيموس النظريّتين السابقتين، ويعتبرهما مناقضتين لبتوليّة مريم ويوسف. وقوام نظريّته أربع نقاط:

أ- مريم، أمّ يعقوب الصغير ويوسى المذكورة في مر ١٥:٤٠، ليست أمّ يسوع.

ب- يعقوب الصغير ويوسى، المذكورين في مر ١٥:٤٠، ليسا إلاّ يعقوب ويوسى المذكورين في مر ٦:٣ (لكن لدينا هنا احتمال ترجمة أخرى).

ج- أمّ يعقوب الصغير ويوسى هي قريبة مريم أو يوسف.

د- إنّ اللغة العبريّة لا تملك مفردة خاصّة للتعبير عن ابن العم أو ابن الخال، **لهذا** استعمل الكتاب المقدّس، حتّى اليونانيّ منه، مفردة "أخ" و"أخت" للدلالة

على النسيب (راجع مثلاً تك ١٣:٨؛ ١٤:١٤؛ ٢٩:١٢–١٥؛ طو ٥:٢٠؛ ٦:١٧...).

كثيرًا ما انتُقدت هذه النظريّة. ومن أهمّ ما قيل فيها:

أ– إنّ اللغة اليونانيّة التي فيها كُتبت الأناجيل لديها مفردة خاصّة للدلالة على القريب، فلماذا إذًا استعمال كلمة "أخ"؟ لكنّ **رينيه لورنتان** وجد أنّ الترجمة السبعينيّة لا تستعمل كلمة ἀνεψιός، التي تعني "النسيب"، سوى مرّتين فقط (عد ٣٦:١١؛ طو ٧:٢)، وذلك لتوضّح أكثر درجة القرابة الموجودة بين الأشخاص المعنيّين. ويتابع لورنتان قائلاً إنّ العهد الجديد، مع أنه دُوِّن باليونانيّة، حافظ على طريقة اللغة العبريّة في التعبير. حتّى لوقا نفسه، البارع في اليونانيّة، أبقى على هذه النكهة الساميّة في التعبير(٢١).

ب) من المفروض والطبيعيّ أن يكون بولس والإنجيليّون على اطّلاع كافٍ هل كان ليسوع إخوة أم لا. ولمّا كانوا قد استعملوا كلمة "أخ" وليس غيرها، فذلك لأنّهم كانوا يعرفون أنّ ليسوع إخوة من أبيه وأمّه.

ج) لا وجود مثبت لهذه النظريّة قبل **إيرونيموس**، أي أنّها وُجدت أربعة قرون بعد مولد يسوع. لكن لهذا الاعتراض تفسيره، وهو أنّ الأناجيل، ومعها التقليد الكنسيّ والآبائيّ، لم يُعِر بتوليّة مريم الدائمة أهمّيّة كبيرة، لأنّ الهدف الرئيسيّ كان إثبات ولادة يسوع البتوليّة، دون الالتفات إلى ما جرى لمريم بعد ولادته.

د) يطابق **إيرونيموس** بين يعقوب الصغير، الذي هو أيضًا، بالنسبة إليه، يعقوب أخو الربّ وأسقف أورشليم الأوّل (غل ١٩:١)، وبين يعقوب ابن حلفى أحد الاثني عشر. هذا التطابق في الهويّة يرفضه معظم العلماء: يعقوب أخو الربّ هو غير يعقوب ابن حلفى.

(٢١) راجع: R. LAURENTIN, *Vie Authentique*, p. 85

٣– عائلة وعشيرة: "ها إنّ أمّك وإخوتك يطلبونك" (مر ٣:٣٢)

بعد هذا العرض، نسأل: أيّة نظريّة هي الأصحّ والأقرب إلى الواقع؟ يعترف البحّاثة اليوم بصعوبة الجزم في هذه القضيّة. فلكلّ نظريّة مبرّراتها وحججها. الجدير بالذكر هنا "أنّه، من **الوجهة التاريخيّة**، وليست العقائديّة، ليس هناك ما يمنع أن يكون ليسوع إخوة وأخوات من أبيه وأمّه"(٢٢).

من الأفضل اليوم أن نتكلّم على "عائلة" يسوع بالمعنى الواسع للكلمة، أي العائلة الكبيرة التي تضمّ، بالإضافة إلى البيت الوالديّ، الأقارب والأنسباء من أبناء العمّ والعمّة، وأبناء الخال والخالة. يقول **شلوسّر** في هذا المجال إنّه، بغضّ النظر عن إعطاء المفردتين "أخ" و"أخت" معنى واسعًا أو حصريًّا، يجب علينا أن نرمي ذلك المشهد الذي تقدّمه لنا عادةً الأيقونات والصور، والذي يُظهر يسوع عائشًا في "شرنقة" عائليّة صغيرة مكوّنة فقط من الأب والأمّ والابن.

الأكيد أنّ يسوع تربّى ضمن عائلة كبيرة، كما كانت عائلات ذلك الزمان، التي يغلب عليها الطابع العشائريّ(٢٣). كلّنا يعلم ما للعشيرة والعائلة من أهمّيّة بالغة في الشرق حتّى يومنا هذا، لاسيّما في المجتمعات المحافظة. وعلينا أن نعلم أيضًا أنّ مفهوم "البيت" قديمًا كان غير ما هو عليه اليوم. كان البيت الواحد قديمًا يحوي عدّة "عائلات" تنتمي كلّها إلى جبّ واحد. فالأب، عندما كان يزوّج أحد أبنائه، لم يكن يتحمّل مشقّة التفتيش عن بيت جديد لابنه ولعائلته الجديدة المزمعة أن تتكوّن، بل كان يكتفي بتقسيم البيت الوالديّ إلى عدّة غرف، يعطي ابنه بعضها. في العهد الجديد، لدينا حالة تشبه الحالة التي نصفها: في مر ١:٢٩–٣١، نجد أنّ بيت بطرس الزوجيّ هو أيضًا مكان إقامة حماته وأندراوس أخيه. ونتيجة لهذا التساكن المتعدّد تحت سقف واحد، لا عجب إذا سمّي ابن العمّ أخًا، باعتبار أنّ الجميع يسكنون تحت سقف واحد.

(٢٢) J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 38

(٢٣) المرجع السابق، ص ٣٨.

٤- أزمة علاقة؟: "إنّه ضائع الرشد" (مر ٣: ٢١)

بعد هذا، ماذا يمكننا القول عن "عائلة" يسوع (بمعناها الواسع)؟ هل تعطينا الأناجيل بعضًا من ملامحها؟

لا شكّ أنّها كانت عائلة يهوديّة تقيّة ومحافظة. هذا أوّل ما يلاحظه القارئ في أسماء "إخوة"، وهي أسماء الآباء عند اليهود: يعقوب ويوسف (يوسى)، يهوذا وسمعان (مر ٦: ٣). ولا ننسى ما حفظه لنا التقليد الكنسيّ عن يعقوب أخي الربّ وأوّل أساقفة أورشليم، الذي كان تحيط به هالة عظيمة من الاحترام والوقار، بفضل تقواه الجزيلة وتعلّقه بتقاليد الآباء. كما أنّ "إخوة" يسوع الآخرين، سمعان ويهوذا، كان لهم لاحقًا الدور الأساسيّ والفعّال في الجماعات المسيحيّة ذات البيئة المحافظة المتهوّدة.

لكن يُطرح هنا سؤال مهمّ: هل كان ليسوع علاقة طيّبة مع أفراد عائلته، أم مرّت علاقته بهم بأزمات سببها عدم الفهم والتباين في الأفكار؟ لماذا نطرح هذا السؤال؟ لأنّنا نشتمّ من الإنجيل رائحة علاقة "متوتّرة"، لم تكن دائمًا سلاميّة بين يسوع وعائلته. إذا لم نعطِ، من جهة، أهمّيّة كبيرة لغياب أيّ اتّصال يُذكر ليسوع مع عائلته أثناء عمله التبشيريّ، وللصمت الغريب الذي يلاحق ذكر يوسف، وبعض الشيء مريم، فلا يمكننا، من جهة ثانية، أن نتجاهل المشادّة التي حصلت بين يسوع وبين أفراد عائلته حين أراد هؤلاء أن يمنعوه من أن يُكمل عمله التبشيريّ ناعتين إيّاه بـ"ضائع الرشد" (مر ٣: ٢١). وفي مر ٣: ٣١-٣٥ أيضًا، يتبيّن أنّ يسوع لم يُعطِ أهمّيّة كافية لعائلته. وفي الإنجيل الرابع، يقول يوحنّا إنّ "إخوته لم يكونوا يؤمنون به" (يو ٧: ٥).

أعطيت شروح كثيرة لهذه العلاقة "المتوتّرة"، وحاولت التخفيف من وطأتها. من بين هذه هناك واحدة **لبيرنهايم** الذي يقول: "نستطيع أن نتساءل إذا كانت هذه السوداويّة، لا بل هذه العداوة بين يسوع وعائلته، لا تعكس، بنحوٍ أو بآخر، الصراعات اللاّحقة التي حصلت بين الجماعات المسيحيّة المرتبطة بإخوة

يسوع من جهة [=الجماعات المتهوّدة، لاسيّما تلك التي كانت في أورشليم]، والجماعات المتعلّقة بمرقس ويوحنّا من جهة أخرى"(٢٤).

سواء تبنّينا هذا الشرح أم لا، لا نستطيع أن ننفي بشكلٍ كلّيّ عدم الفهم الذي تعرّض له يسوع في بداية عمله التبشيريّ، ليس فقط من قِبل أهل قريته الناصرة، بل حتّى من أقرب المقرّبين إليه. هذا يعود بالطبع إلى المفاهيم الجديدة التي نادى بها يسوع والتي كان بعضها يُعتبر تجاوزًا لما كان معروفًا ومعمولاً به آنذاك.

القسم الثالث: العمل

"إنّ أبي ما يزال يعمل، وأنا أعمل أيضًا" (يو ٥: ١٧)

١- مهنة يسوع: "أليس هذا النجّار ابن مريم؟" (مر ٦: ٣)

ينقل لنا متّى أنّ يوسف كان نجّارًا (مت ١٣: ٥٥)، أمّا مرقس فيطلق هذا اللقب على يسوع نفسه: "أليس هذا النجّار ابن مريم" (مر ٦: ٣). لا شكّ في أنّ يوسف علّم يسوع المهنة التي كان يزاولها هو. فقد كانت العادة تلك الأيّام أن يورث الأب مهنته مع عدّتها ومشغلها لابنه من بعده. لم يكن الحافز لذلك ماليًّا فحسب، أي تأمين معيشة العائلة، أو عائليًّا وراثيًّا، لتخليد ذكرى الأب، بل أيضًا دينيّ. كان العمل اليدويّ عند اليهود شيئًا مقدّسًا ومحترمًا جدًّا. كان التلمود، مثلاً، يوصي الآباء بتعليم أولادهم مهنة يدويّة، لأنّ "من لا يعلّم ابنه مهنة يدويّة يصنع منه لصًّا". وكان الربّانيّون يفضّلون الشخص الذي يعتاش من مهنته على الذي كان يعيش حياة التقوى بطّالاً. حتّى هم أنفسهم كان يزاول كلّ منهم مهنة يدويّة تُعيله هو وعائلته: الرابّي هيلّل، مثلاً، كان حطّابًا، وشاول، الفرّيسيّ المحافظ، كان خائط خيم.

(٢٤) P.-A. BERNHEIM, "Famille et éducation...", p. 78-79.

غير أنّ المفردة τέκτων التي استعملها متّى، والتي تترجم عادةً بـ"نجّار"، لا تعني النجّار الذي يعمل في الخشب ويصنّع العربات والنير وسائر المنتوجات الخشبيّة فحسب، بل أيضًا البنّاء الذي يعمل في الحجارة، والحدّاد الذي عمله في الحديد. وإذا قرأنا الأناجيل، نرى أنّ نصوصًا عديدة تبيّن لنا معرفة يسوع بأصول البناء وببعض مصطلحاته:

- ضرورة وضع الأساس والخرائط قبل المباشرة بالبناء (لو ١٤: ٢٨–٣٠).
- البيت المبنيّ على الصخر أمتن من البيت المبنيّ على الرمل (مت ٧: ٢٤–٢٧).
- استشهاد يسوع بالمزمور ١١٨: ٢٢: "الحجر الذي رذله البنّاؤون هو الذي صار رأسًا للزاوية" (متَ ٢١: ٤٢).

٢– خبرة ونضوج: "وكان يسوع يطوف في المدن كلّها والقرى..." (مت ٩: ٣٥)

يطرح هنا سؤال: هل كانت الناصرة،كقرية جليليّة صغيرة بحجمها وبعدد سكّانها، تشكّل سوق عمل كافٍ لحرفيّ يزاول مهنة النجارة والبناء؟ بالطبع وحدها لم تكن تكفي. من هنا نستطيع أن نستنتج أنّ يوسف ويسوع كانا يتنقّلان في القرى والمدن المجاورة طلبًا للعمل، لاسيّما في مدن مثل سيفوريس، المجاورة للناصرة (بين ٥ و٦ كلم)[٢٥]، وطبريّة، عاصمة هيرودس أنتيباس الحديثة العهد، ومجدلة على ضفاف بحيرة طبريّة.

(٢٥) يعتبر بعضهم أنّ يسوع وأباه ربّما شاركا في بناء مسرح سيفوريس المشهور. وذهبت مخيّلة البعض إلى أن يقولوا إنّ يسوع كان يشاهد هناك بعض العروض المسرحيّة التي كانت تُقدَّم على مسرح سيفوريس، وحجّتهم في ذلك استعمال يسوع في بشارته في ما بعد كلمة ὑποκριτής ، التي تعني في اليونانيّة "ممثّل". يصعب علينا تبنّي هذه الحجّة لأسباب عدّة: **أوّلها**، علينا التأكّد من أنّ النصوص التي تحوي هذه الكلمة تنتمي إلى كلمات يسوع التاريخيّة (Logia)؛ **ثانيها**، يصعب التأكّد من إلمام يسوع باليونانيّة إلمامًا يكفيه لحضور مثل تلك الاحتفالات؛ **ثالثها**، لا تحبّذ تربية اليهوديّ المحافظة وأخلاقيّتها التوراتيّة ارتياد المسارح والحفلات؛ **رابعها**، لا يستعمل العهد الجديد كلمة ὑποκριτής بمعنى "ممثّل"، ولا يربطها أبدًا بالمسرح والدراما والتراجيديا، بل يُرجعها إلى معناها الأصليّ، وهو الإنسان الممتلئ من ذاته والمكتفي بنفسه. راجع: G. VERMES, *Enquête*..., p. 157.

لا شكّ في أنّ هذا التنقّل أتاح ليسوع أن يكتسب خبرة في تعامله مع الناس ونضوجًا في شخصيّته. وهذا ما ظهر بوضوح في أحاديثه وتعليمه في ما بعد، لا سيّما في تنوّع الأمثال التي كان يلقيها على الناس[٢٦].

كما أتاح له أن يطّلع على أحوال المدن، وعلى التفاوت الاجتماعيّ بين طبقات المجتمع المختلفة: بين الأغنياء والفقراء، وبين الأحرار والعبيد. خبرة كهذه لا يمكن اكتسابها في قرية ريفيّة صغيرة مثل الناصرة. لا شكّ في أنّ الفتى يسوع شعر بالنفور الداخليّ لرؤيته الظلم الذي كان يُلحقه الأغنياء وأصحاب المناصب بمن هم أدنى منهم مرتبة. لهذا السبب، ربّما، نستطيع أن نفسّر لماذا لم يزُر يسوع، أثناء نشاطه التبشيريّ، مدنًا مهمّة مثل سيفوريس وطبريّة ومجدلة، أو على الأقل السبب الذي دفع الإنجيل إلى عدم ذكر زيارة يسوع لهذه المدن إن كانت فعلاً قد حصلت. فضلاً عن ذلك، يُعرف عن يسوع طبعه الريفيّ وعدم ميله إلى المدن. لم يكن يعشق التجوّل في المدن، خصوصًا تلك التي يغلب عليها طابع الثراء، كالمدن التي ذكرناها. يوسيفوس نفسه يفيدنا بأنّ أهل سيفوريس الأغنياء كانوا ممقوتين من قبل سائر الجليليّين[٢٧].

على كلّ حال، لم تكن العلاقات الاجتماعيّة في القديم بين الطبقات الاجتماعيّة المختلفة متوسّعة أو سهلة كما هي اليوم. فنادرًا ما كان يتخالط الأغنياء والفقراء، أو الأحرار والعبيد. كان لكلٍّ منهم مجتمعه وعاداته وتقاليده، وأيضًا مناطقه. هذا لا يعني أنّ يسوع لم يُقم بالمطلق أيّة علاقات مع أغنياء وميسورين. فالأناجيل تخبرنا عن صداقات له مع المجتمع المخمليّ: كيف استقبلوه في بيوتهم وكيف مالحهم على موائدهم. بالعموم، كان يسوع يتعاطف بالأكثر مع الفقراء والمديونين والمظلومين والذين رذلهم المجتمع. رفض مرّة، على سبيل المثال، أن يقضي بين اثنين اختلفا على تقاسم الميراث (لو ١٢: ١٣–٢١)[٢٨].

(٢٦) راجع: J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 46.

(٢٧) يوسيفوس، السيرة الذاتية، ٣٩ و٣٧٥–٣٧٨.

(٢٨) راجع: J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 48.

٣- يسوع المزارع؟: "خرج الزارع ليزرع..." (مر ٤:٢)

سؤال آخر يُطرح: نظرًا لطبيعة الجليل الزراعيّة الخصبة، هل كان يسوع يزاول الزراعة إلى جانب مهنته الحرفيّة؟ لربّما امتلكت عائلة يسوع أراضي زراعيّة، ليس بالضرورة أملاكًا واسعة، بل قد تكون بضعة أمتار حول المنزل. وإن لم يكن هو وعائلته الصغيرة، قد يكون أنسباؤه والمقرّبون إليه من الفلاّحين أو من الأجراء العاملين في أراضي الملاّكين، أو من الوكلاء الذين كان يأتمنهم الأسياد الأغنياء، المتمركزين في المدن، على أراضيهم في القرى.

ممّا لا شكّ فيه أنّ يسوع كان مطّلعًا على عالم الزراعة اطّلاعًا دقيقًا، سواء على طريقة الزرع أو على نظام العمل الزراعيّ. ومن هذا العمل الزراعيّ استقى يسوع معظم أمثاله المعبّرة:

- الكرّامون القتلة (مر ١٢:١-١٢)
- الدائن العديم الشفقة (مت ١٨:٢٣-٣٥)
- عملة الكرم (مت ٢٠:١-١٦)
- الوكيل الخائن (لو ١٦:١-٨)

كما يُلاحظ معرفة يسوع لأحوال الطقس وتغيّراته ولمدى تأثيره على حياة الفلاّح وعمله (مت ١٦:٢؛ ٢٤:٣٢).

وعلى عادة كلّ بيت شرقيّ ريفيّ، كانت العائلة تعتني بتربية بعض الدواجن والغنم والمَعِز في محيط البيت. وقد أخذ يسوع من هذا العالم أيضًا بعضًا من صوره مثل منظر الدجاجة التي تجمع فراخها حولها (لو ١٣:٣٤)، أو منظر الخرفان في الحظيرة (يو ١٠) أو وهي ترعى في البراري، ويشرد واحد منها فيذهب الراعي ويعود به إلى القطيع (لو ١٥:٣-٦).

٤- حرفيّ مَكفيّ: "ويقرّبا... زوجَي يمام أو فرخَي حمام" (لو ٢:٢٤)

بعد هذا، هل نقدر أن نقول إنّ عائلة يسوع كانت ميسورة من الناحية

الاقتصاديّة، وذات درجة اجتماعيّة مرموقة؟ في زمن الإنجيل، كان الحرفيّون، شأن يوسف ويسوع، ينتمون إلى الدرجة المتوسّطة التي كانت تعمل لتعيش وتحصّل قوتها، لكن من دون أن تُحسَب بين الدرجات الفقيرة أو المعدومة. نقرأ في الإنجيل أنّ عائلة يسوع قدّمت للهيكل، لمّا قدّمت يسوع البكر للربّ، "زوجَي يمام أو فرخَي حمام" (لو ٢:٢٤)، وهي تقدمة كان يقرّبها الناس ذوو الدخل المحدود. وكان العمّال يعملون ما بين العشرة والاثنتي عشرة ساعة يوميًّا (يو ١١:٩). على كلّ حال، لم يكن المجتمع الفلسطينيّ يحتقر أبدًا الحرفيّين، كما هي الحال في المجتمعَين اليونانيّ والرومانيّ. بل على العكس من ذلك، كان التلمود اليهوديّ يوصي، كما ذكرنا سابقًا، كلّ إنسان باقتناء حرفة تعيله هو وعائلته وَتَقِيهِ العوز.

نشير هنا إلى نقطة مهمّة، وهي أنّ يسوع ويوسف، في عملهما الحرفيّ سواء في القرى أو في المدن، كانا يبيعان ما تنتجه أيديهما من المنتوجات الخشبيّة بطريقة المقايضة (منتوج مقابل منتوج آخر). كانت هذه الطريقة رائجة في ذلك الوقت، لكنّها لا تلغي إمكانيّة وجود تجارة تعتمد على النقد الماليّ، وهذا ما يؤكّده علم الآثار، إذ تمّ اكتشاف عدد لا بأس به من المصكوكات المعدنيّة التي يعود تاريخها إلى ذلك العهد.

القسم الرابع: التربية

"وكان يسوع ينمو في الحكمة والقامة والحظوة عند الله والناس" (لو ٢:٥٢)

١- قبل سنّ الثانية عشرة: "وكان الطفل يترعرع ويشتدّ ممتلئًا حكمة، وكانت نعمة الله عليه" (لو ٢:٤٠)

يختم لوقا أخبار طفولة يسوع بقوله: "وكان يسوع ينمو في الحكمة والقامة والحظوة عند الله والناس" (لو ٢:٥٢). لا شكّ أنّ للوقا في هذه الخاتمة هدفًا لاهوتيًّا يبغي من خلاله مقابلة يسوع مع يوحنّا المعمدان (لو ١:٨٠) ومع بعض

رجالات العهد القديم، كصموئيل (١صم ٢:٢٦). هذا الهدف اللاهوتيّ لملاحظة لوقا لا يقلّل، بالمقابل، من قيمتها التاريخيّة. لقد نما يسوع فعلاً نموًّا إنسانيًّا طبيعيًّا كما ينمو كلّ إنسان على وجه الأرض. هذا البعد الإنسانيّ في شخصيّة يسوع، طالما ركّز عليه الإيمان المسيحيّ نفسه، لأنّ فيه تتجلّى إنسانيّة يسوع "الكاملة": "هو مشابه لإخوته في كلّ شيء" (عب ٢:١٧)، لأنّه "امتُحن في كلّ شيء مثلنا ما عدا الخطيئة" (عب ٤:١٥).

نشدّد هنا على نموّ يسوع الطبيعيّ نفسيًّا وجسديًّا، ليس إلاّ لأنّه ظهرت أفكار تقويّة كثيرة من هنا ومن هناك، ألبست يسوع الطفل قدرات عقليّة فائقة الطبيعة، مسخت فيه إنسانيّته وطبيعته العقلانيّة (كما في الأناجيل المنحولة مثلاً). يقول ريمون براون في هذا المجال: "إذا كانت معرفة يسوع محدودة، كما هو وارد في الإنجيل، فهذا يُفهمنا أكثر كيف أنّ الله أحبّنا إلى حدّ أنّه أخضع نفسه لأكثر مظاهر ضعفنا بيانًا"(٢٩).

إنطلاقًا من هذا المبدأ، سنتطرّق في هذه النقطة إلى التربية التي تلقّاها يسوع من عائلته في البيت ومن محيطه، والتي تتشابه مع التربية التي كان يتلقّاها كلّ فتى يهوديّ في زمانه، مستندين في ذلك إلى بعض المراجع الموثوقة في هذا المجال، ومستنتجين بعض عناصر التربية ممّا ورد في بعض النصوص الإنجيليّة.

أ- في البيت

لنبدأ من البيت، وهو نطاق الولد الضيّق ومحيطه الأوّل.

يخبرنا لوقا أنّ يسوع "كان طائعًا" لأبويه يوسف ومريم (لو ٢:٥١). إنّ طاعة الوالدين، بل إكرامهما، هي من ميزات التربية اليهوديّة الأساسيّة. لقد فرضت الشريعة، في كلمات الوصايا العشر، أن يُكرم الولدُ أباه وأمّه، حتّى "تطول أيّامه ويصيب خيرًا في الأرض التي يعطيها إيّاه الربّ إلهه" (خر ٢٠:١٢؛ تث ٥:١٦).

(٢٩) R. BROWN, *An Introduction to the New Testament,* Doubleday/ The Anchor Bible Reference Library, New York 1997, p. 73.

يظهر أنّ يسوع عاش في طفولته حياة عائليّة دافئة، استقى منها لاحقًا بعضًا من أمثاله المشهورة. فقد كان يراقب جيّدًا أمّه وأباه كيف كانَا يتدبّران أمور البيت، فانطبعت في ذهنه بعض المشاهد والذكريات التي لم يمحُها الزمن، لا هي ولا حتّى تفاصيلها:

- مشهد أمّه عندما كانت تعجن الخميرة مع "ثلاثة مكاييل من الدقيق، فيختمر العجين كلّه" (مت ١٣:٣٣).
- أو عندما كانت تتجنّب رقع خرق في ثوب جديد برقعة قديمة لئلاّ يتشوّه المنظر (مر ٢:٢١).
- مشهد طحن الحبوب على حجر الرحى (مت ٢٤:٤١).
- مشهد يوسف وهو يقضّب الكرمة (يو ١٥:١-٣)، ويعصر العنب ليصنع منه خمرة جيّدة تُسكب في زقاق جديدة (مر ٢:٢٢).
- كيف كان يشارك أباه الفراش الدافئ في الليالي الباردة (لو ١١:٧).

ب- مع فتيان الحيّ

لا يمكننا أن نتخيّل ولدًا ينمو نموًّا طبيعيًّا بمعزل عن رفاق عمره، أو من دون معاشرة صبية الحيّ أو القرية. لذا كان ليسوع الفتى أيضًا علاقات، ليس فقط مع أبويه ضمن نطاق البيت، بل مع الفتيان أبناء جيله أيضًا. لقد شاركهم بالطبع ألعابهم ومرحهم وهيصاتهم، وأحيانًا صراعاتهم الصبيانيّة البريئة، سواء قرب البيت أم في ساحة الضيعة. وفي الإنجيل برهان على ما نقوله. ففي مت ١١:١٦-١٧، يشبّه يسوع الجيل الذي عاصره بالأولاد الجالسين في الساحات، يصيحون بأصحابهم: "زمّرنا لكم فلم ترقصوا، ندبنا لكم فلم تضربوا صدوركم". قد يفيدنا هذا النصّ في إلقاء الضوء على بعض الألعاب التي كان يلعبها الأولاد آنذاك، ومن بينهم طبعًا يسوع نفسه:

- لعبة العرس: يقوم الأولاد بتقليد الكبار، فينظّمون "عرسًا" يكون فيه من يلعب دور العروس، وآخر دور العروسة، وآخرون دور العازفين، وآخرون دور الراقصين.

– لعبة المآتم: يقلّد الأولادُ الكبارَ عندما يندبون أحد الأموات: ميت مزعوم، وأولاد آخرون يندبون ويضربون صدورهم.

ولم تكن تخلو هاتان اللعبتان من بعض المشاحنة، لأنّ ما يروق لبعض الأولاد لا يروق لآخرين(٣٠).

ومع نموّه شيئًا فشيئًا، كانت ليسوع أيضًا علاقات مع أبناء قريته. فقد كان يحلو له، مثلاً، المشاركة في الأفراح والأعياد، لاسيّما في الأعراس، حيث كان يشاهد "حُلل العرس" التي كان يرتديها المدعوّون (مت ٢٢:١٢)، ويرى أيضًا كيف كانت الصبايا "تخرج للقاء العريس حاملات مصابيحهنّ" (مت ٢٥:١–١٣)، وكيف كانت تُفرش الموائد وتُحضّر الولائم لهذه المناسبة السعيدة (مت ٢٢:٢–١٤).

ج- في "المدرسة"

وعندما كان الولد يبلغ درجة كافية من الوعي، يُرسله أهله إلى المجمع، أو ما شابهه، ليتعلّم هناك القراءة والكتابة. وكان الكتاب الأوحد الذي يتعلّم فيه الأولاد هو الكتاب المُقدّس، لاسيّما التوراة وكتاب المزامير. من هنا كانت تُسمّى هذه "المدرسة" الأولى "بيت الكتاب" (bet ha-sefer).

في نظام التعليم، كان الله يتغلغل في كلّ شيء. كانت التربية اليهوديّة، التي تلقّاها يسوع الطفل، تربيةً محورها الله (théocentrique):

– **أسماء العلم**، مثلاً، كانت مستوحاة من الاسم الإلهيّ: يشوع (الله يُخلّص)، يوحنّا (الله حنون)، عمّانوئيل (الله معنا)...

– وكان لكلّ شيءٍ رمزيّته ومعناه: **أسماء الأمكنة** (بيت لحم = بيت الخبز؛ أورشليم = مدينة السّلام...)، **والأرقام** (١٢ = أسباط إسرائيل الاثنا عشر؛ ٤ = أقطار العالم الأربعة...).

(٣٠) حول هذا الموضوع، راجع: H.-R. WEBER, *Jésus et les enfants*, Centurion, Paris 1980, 13-14.

– حتّى المفهوم اليهوديّ للزمن هو مفهومٌ إلهيّ: الماضي هو الوقت الذي تجلّت فيه أعمال الله العظيمة والمخلِّصة؛ والحاضر ما هو إلاّ "إعادة إعمار" لهذا الماضي، لاسيّما في الاحتفالات الطقسيّة والأعياد(٣١)؛ أمّا المستقبل فما هو إلاّ تطلّع نحو الزمن الآتي الذي سيعطيه لنا الله(٣٢).

وكان التعليم آنذاك ذو نكهةٍ ساميّةٍ محضة. فاللغة الآراميّة التي تعلّمها يسوع كانت تجهل التجريد والتنظير، المعروفَين جدًّا في العالم اليونانيّ. كانت تُعبّر عن كلّ شيء بألفاظٍ مُستمدّة من واقع الحياة: فالمدرسة، مثلاً، هي "بيت الكتاب"؛ والله هو "قدّوس القدّيسين" و"البعل" و"السيّد"؛ والقانون الأخلاقيّ يُختصر بـ"عينٌ بعين وسنٌّ بسن"(٣٣).

في هذا الجوّ الساميّ، والواقعيّ، والإلهيّ، ربي يسوع وتلقّى علومه الأولى.

د- التربية الدينيّة(٣٤)

لا تذكر الأناجيل شيئًا عن التعليم الذي تلقّاه يسوع قبل البدء برسالته. غير أنّ بعض النصوص توحي بأنّ يسوع لم يتعلّم أيّة علوم كلاسيكيّة: "فتعجّب اليهود وقالوا: كيف يعرف هذا الكتب ولم يتعلّم؟" (يو ٧:١٥)؛ وفي مكان آخر تعجّب أهل الناصرة، قريته، من قدرة يسوع على الكلام بحكمة، مع أنّهم يعرفون أنّه ابن نجّار: "من أين له هذه الحكمة وتلك المعجزات؟ أليس هذا ابن النجّار...، فمن أين له كلّ هذا؟" (مت ١٣:٥٤–٥٥؛ راجع أيضًا مر ٦:٢). نفهم من هذه

(٣١) في عيد الفصح مثلاً، تتذكّر العائلة المُجتمعة على العشاء حدث الخروج من مصر، لكن ليس كحدثٍ وقع في الماضي وجرى مع يهود القرن الثالث عشر ق.م. وحسب، بل كحدث آنيّ يختبر فيه الفرد الحاضر التحرّر نفسه.

(٣٢) على طاولة عشاء الفصح ذاتها، كان يُترك مكانٌ فارغ مُخصّص للنبي إيليّا الذي ينتظر اليهود مجيئه الثاني كي يُبشّرهم بقدوم المسيح المُنتظر.

(٣٣) مثلٌ آخر مُعبّرٌ جدًّا: إنّ تعبير سفر الجامعة المشهور "هبل هبَليم"، يُترجم عادةً بـ"باطل الأباطيل". ولكن إذا أردنا أن نُحافظ على نكهة النصّ الساميّة، علينا أن نُترجم هذه العبارة حرفيًّا بـ"هبلة الهبلات" (الهبلة = النفَس الشديد التبخّر).

(٣٤) معظم هذا الجزء مستوحى من: R. ARON, *Les années obscures de Jésus*.

النصوص أنّ يسوع لم يكن ينتمي إلى سلك علماء الناموس أو الكهنة، وليس "مثل الكتبة" (مر ١:٢٢) الذين كانوا يقضون وقتهم في نسخ الكتب ودرسها وتحليلها. لقد عرفت الجماهير يسوع إنسانًا "علمانيًّا"، وليس من رجال "الإكليروس". من هنا أتى تعجّب الناس في محلّه، لاسيّما أهل موطنه الناصرة. هذا لا يُلغي، بالمقابل، أنْ يكون يسوع تعلّم القراءة وفكّ الحرف، كما سبق وبيّنّا ذلك في مكان آخر.

ينقل لنا فيلون ويوسيفوس أنّ الولد، في العائلة اليهوديّة، كان يتلقّى أوّل علومه في البيت الوالديّ من أبويه، ومن معلّمين خاصّين ما إن يبلغ درجة كافية من الوعي. لا شكّ في أنّ مريم ويوسف لقّنا يسوع أن يتمتم الصلوات الأساسيّة التي كان المؤمن يتلوها مرّات عديدة في اليوم الواحد.

ومن كثرة تردادها في البيت، تعلّم يسوع، مثلاً، تلاوة صلاة "إسمع يا إسرائيل" (تث ٦:٤-١٠). على كلّ حال، كيف يمكن ليسوع ألاّ يُتقن تلاوة هذه الصلاة، وهو يراها كلّ يوم مكتوبة على عتبة البيت كما توصي بذلك الشريعة (تث ٦:٩). كما تعلّم يسوع الفتى في البيت تلاوة البركات الرئيسيّة التي كانت تُقال قبل القيام بأيّ عمل. فقد كان لكلّ عملٍ بركة خاصّة به، حتّى يُمكننا أن نُحصي حوالي مئة بركة مُختلفة، على المؤمن أنْ يشكر الله من خلالها ويذكر اسمه على شفتيه[٣٥]. جاء في التلمود في ما بعد أنّ "من يستعمل خيرات هذا العالم من دون تلاوة البركة، فهو يُدنّس شيئًا مُقدّسًا". مثل هذه التلاوات المتكرّرة تُدخل المؤمن في جوٍّ إلهيّ وفي ذكر دائم لله.

في البيت أيضًا، علّم الأبوان الطفل التعاليم التي تُعتبر عزيزةً على قلب كلّ يهوديّ، كالتمييز بين ما هو طاهر وما هو نجس من الأطعمة[٣٦]، وما يُمنع الأكل منه من اللحم المخنوق.

(٣٥) كانت هناك بركات تُتلى عند: الاستيقاظ من النوم، عند لبس الثياب، عند الأكل، عند النوم، عند غسل الأيدي، عند هطول الأمطار...، لا بل حتّى عند قضاء حاجات الإنسان الطبيعيّة.

(٣٦) إنّ فكر يسوع حول هذا الموضوع تطوّر، دون شكّ، مع مرور الأيّام. لكن هذا لا يُلغي مُحافظته على هذه الفريضة. يُقدّم العلماء، كبرهان على هذا، مَثل بطرس في أعمال الرسل، الذي رفض، بادئ الأمر، أن يأكل أطعمةً تُعتبر نجسة في الدين اليهوديّ. ومن المعلوم أنّ بطرس آكل يسوع وشاركه الطعام، أقلّه مدّة ثلاث سنوات.

وعندما بلغ يسوع عامه الثالث، ألبسه أبواه الرداء ذا الأهداب الأربعة، وذلك حسبما توصي الشريعة في سفر تثنية الاشتراع (٢٢:١٢).

وكان يوسف ومريم يصطحبانه إلى مكان الصّلاة[٣٧] في القرية، ثلاث مرّاتٍ على الأقلّ في الأسبوع الواحد: أيّام الاثنين والخميس والسّبت، ما عدا أيّام الأعياد حيث تكثر الاحتفالات الليتورجيّة. كان يسوع الطفل، قبل تعلّمه العبريّة، يكتفي دون شكّ بالإصغاء وبرؤية ما كان يجري حوله من رموزٍ وحركات. كان يكفيه أن يُجيب مع الجماعة بـ"آمين"، حالما ينتهي المُحتفل أو القارئ من تلاوة الصّلاة. كان التلمود يعتبر "أنّ الولد يُحرِز نصيبًا من الخلاص الآتي ما إن يبدأ بقول "آمين".

في أيّام الأعياد الكُبرى كانت العائلة تتهيّأ للاحتفال الليتورجيّ في البيت، قبل أن تتوجّه إلى مكان الاجتماع العامّ، وذلك بتلاوة بعض المزامير المناسبة، مثل: "ما أحبّ مساكنك يا رب القوّات..." (مز ٨٤).

ومن الاحتفالات التي من المحتمل أن يكون يسوع قد شارك في إحيائها، حدّد روبير آرون اثنين[٣٨]:

١- كانت التوراة، في زمن يسوع، مقسّمة، ربّما، إلى حوالي مئة وخمس وسبعين مقطعًا (**فَرَشَه**)، تُقرأ في المجمع على مدار ثلاث سنوات ونصف السّنة. وفي ختام كلّ دورة، وعند قراءة آخر مقطع من التوراة الذي يروي موت موسى، كانت تُعاد قراءتها مُجدَّدًا من أوّلها، أيّ من الفصل الأوّل من سفر التكوين. وعند الإعادة، كان يُقام احتفالٌ طقسيّ، يكون أبطاله أطفال القرية، الذين كانوا

(٣٧) لم نقل "المجمع"، لأنّ عددًا لا بأس به من العلماء ينفي وجود مجامع في القُرى الصغيرة، كالناصرة زمن يسوع. ويُقدّرون عدد المجامع في كلّ الجليل آنذاك بنحو أربعة فقط، من بينها الذي في كفرناحوم وآخر في الجولان.

(٣٨) راجع: R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, p. 82 et 85. إنّ معاصرة هذين الطّقسين لزمن يسوع، وبالتالي احتمال مُشاركة يسوع فيهما، هي غير مؤكّدة تاريخيًّا، وبحاجة إلى دراسة معمّقة على حدة. على كلّ حال، أثبتناهما هنا من باب التخمين وعلى ذمّة الكاتب الذي أوردهما.

يطوفون بابتهاج داخل المجمع، حاملين بأيديهم لفائف الشريعة، وذلك للدلالة على حيويّة كلمة الله وعلى شبابها الدائم. قد يكون يسوع اشترك مرّتين في هذا الاحتفال قبل بلوغه سنّ الرشد الدينيّ في الثانية عشرة من عمره.

٢- أثناء عيد **الفوريم** (في شهر آذار)، وفيه يتذكّر اليهود كيف تخلّصوا بفضل أستير وموردخاي من هامان الذي كان يسعى لإبادتهم عن وجه الأرض، كان الأولاد، أثناء قراءة القصّة من سفر أستير، يتململون ويتمتمون مُعبّرين عبر أصوات مُزعجة يُصدرونها عن رفضهم لموردخاي المُبيد، مُصحبين هذا بحركة من أقدامهم وكأنّهم يدوسون موردخاي بها. قد يكون يسوع الطفل، شأنه شأن سائر الأطفال، قد شارك في هذا الطّقس المُعبِّر.

في باقي الأيّام العاديّة، من المؤكّد أنّ عائلة يسوع كانت تجتمع للصلاة في أوقاتها اليوميّة الثلاثة: في المساء عند الغروب، وفي الصباح عند السحر، وبعد الظهر. هكذا يتربّى الولد في زمنٍ يطغى عليه الطابع المُقدّس والإلهيّ.

٢- في السنة الثانية عشرة: "ولمّا بلغ اثنتي عشرة سنة" (لو ٢:٤٢)

تشكّل السنة الثانية عشرة من عمر الولد اليهوديّ سنة البلوغ الدينيّ. فابتداءً من هذه السّنة يُمكن للولد أن يقف في وسط الجماعة المُصلّية، ويقرأ الشريعة على مسمع الجميع. لقد صار "ابن الفريضة". وكما عند باقي الأولاد، كانت هذه السنة مفصليّة في حياة يسوع. لذلك خصّص لوقا لها خبر زيارة يسوع إلى أورشليم، وهو الخبر الوحيد الذي لدينا عن سنوات يسوع الخفيّة. تكلّمنا سابقًا عن هذا النصّ وعن مكانته اللاهوتيّة في استراتيجيّة إنجيل لوقا. يُهمّنا هنا التشديد على وقع هذه الزيارة على يسوع، وقد تكون الأولى له إلى أورشليم.

كانت أورشليم قبلةَ كلِّ يهوديّ، وزيارة هيكلها مُنيةَ كلّ مؤمن. عندما زار يسوع الهيكل في عامه الثاني عشر، كان الهيكل لا يزال في طور البناء والتزيين، ذلك أنّ هيرودس قد بدأ ببنائه حوالي سنة ١٩ ق.م.، ولم ينتهِ من العمل فيه إلاّ

بعد ستّ وأربعين سنة (يو ٢:٢٠). لقد هاله بالطبع منظران ولّدا فيه شعورًا بالاندهال والغمّ في آنٍ معًا(٣٩):

أوّلاً، انذهل يسوع لمنظر الهيكل: عظمة هندسته، وضخامة حجارته، وروعة زينته. كما لفتت انتباهه كثرة الحجّاج في الأعياد. وممّا يترك،عادة، أثرًا في نفس الطفل الزائر، هو الطقوس والاحتفالات الجميلة، مع رائحة البخور العابقة ولباس الكهنة المزركش.

ثانيًا، قد يكون يسوع اغتمّ، منذ صغره، لرؤيته التجاوزات التي كانت تحصل من قِبل البائعين والصيارفة المُتجمهرين عند أبواب الهيكل، والمتربّصين لاستغلال الحجّاج الآتين من بعيد. لا شكّ في أنّ هذه التجاوزات كانت تُحزِن يسوع كثيرًا كلّ مرّة كان يزور فيها المدينة المقدّسة طوال سنواته الخفيّة، وكان ينتظر الوقت المُلائم ليتصرّف وليقوم بعملٍ جريء، فيطردهم من هناك ويقلب موائدهم. وهذا بالضبط ما فعله ما إن زار أورشليم للمرّة الأولى أثناء حياته العلنيّة(٤٠).

وفي أورشليم أيضًا رأى يسوع مناظر لم يعتدْ رؤيتها كثيرًا في الجليل، وهي رؤية الجنود الرومان بكثرة. فقد كانوا يومها يُسيطرون على المدينة المُقدّسة ويُحكمون قبضتهم عليها، لاسيّما في زمن الأعياد، عندما تكثر الجماهير ويزداد الحماس الدينيّ وينمو الشعور الوطنيّ في قلب كلّ يهوديّ، ممّا يفسح المجال لقيام قلائل وثورات تُندّد بالاحتلال الرومانيّ وبضرورة تطهير الأرض من رجاسته. لهذا كان الرومان يُفتّشون الحجّاج جيّدًا عندما كانوا يدخلون إلى الهيكل، ويُكثرون من مراقبتهم من على قلعة أنطونيا، مركزهم الاستراتيجيّ الذي كان يُحاذي تمامًا الهيكل ويُشرف على باحته. هذا كلُّه احتكّ به يسوع

(٣٩) راجع: R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, p. 109-127 et 181-205

(٤٠) حسب رواية يوحنّا، طرد يسوع الباعة في زيارته الأولى لأورشليم في السّنة الأولى من تبشيره (يو ٢:١٣-٢٢).

الطفل، وسمع يومها، بالتأكيد، تململ مواطنيه وانزعاجهم من تصرُّفات الاحتلال الرومانيّ.

٣- بعد الثانية عشرة: "وشهد يوحنّا قائلاً...: أنا لم أكن أعرفه" (يو ١:٣٣)

يصمت الإنجيل صمتًا تامًّا عن الفترة التي تلت زيارة يسوع إلى أورشليم وسبقت ظهوره العلني لإسرائيل. "هنا، يقول روبير آرون، يتحيّر المؤرّخ ويظهر السرّ (...). هنا تتحضّر (...) واحدة من التغييرات الأساسيّة التي أصابت الفكر الإنسانيّ وتاريخ الله على الأرض"(٤١). إنّه لمن الغباء والسذاجة بمكان أن نلهث وراء معرفة تفاصيل هذه المرحلة من حياة يسوع.

أ- يسوع وتراثه اليهوديّ

في هذه المرحلة، وقد بلغ فيها يسوع عمر البلوغ والوعي التامّ، اطّلع على ما تختزنه اليهوديّة من تراث دينيّ غنيّ، وعلى ما يكتنزه التقليد الشفهيّ آنذاك، من كنوزٍ روحيّة وأدبيّة.

تعرّف يسوع بالطّبع إلى **حزب الفرّيسيّين**، والتقى العديد منهم في المجامع وفي أورشليم، وكانت له مع البعض منهم أحاديث ومُجادلات عديدة. ولنا في الأناجيل بالذّات دلائل كثيرة على ذلك:

- في تبشيره، كانت المجامع، أو ما شابهها، المكان المُميّز الذي كان يجد فيه يسوع المجال الأفضل لإلقاء تعليمه على الناس. وهذا يدلّ على تعوّده على ارتيادها منذ زمنٍ طويل.
- بالرُّغم من تصادمه أحيانًا مع بعض الفرّيسيّين المُتشدّدين، كان ليسوع صداقات متينة مع بعضهم، وصلت إلى حدّ مُشاركته إيّاهم الطعام

(٤١) R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, p. 209

والمائدة مرّاتٍ عدّة (لو ٧:٣٦؛ ١١:٣٧؛ ١٤:١)، وإلى تحذيرهم إيّاه من تهديد هيرودوس بقتله (لو ١٣:٣١)(٤٢).

- بعضٌ من تعاليم يسوع وأقواله تتشابه، بل هي مستوحاة من تعاليمهم وأقوال كبار رجالاتهم. ممّا يدلّ على اطّلاع يسوع على فكرهم الغنيّ.

ومن المعلّمين المشهورين آنذاك، المعلّم هيلّل (+ ١٠ ب.م.)، الذي سبق بقليل زمن يسوع وترك أثرًا بالغًا في تاريخ الفكر اليهوديّ. عُرف هذا الرابّي بتيّاره المُعتدل، الرؤوف والليّن، مقابل تيّارٍ آخر، مُعاصر له أيضًا، أكثر تشدّدًا وصرامةً هو تيّار المعلّم شمّاي. كثيرٌ من أقوال الأوّل نجد لها صدىً في الأناجيل. وهذه بعضها:

- يقول هيلّل: "لا تدنْ قريبَك إن لم تضع قبلاً ذاتك مكانه" (= مت ٧:١-٢).
- ويقول أيضًا لوثنيّ جاءه مُتمنّيًا الانخراط في الدين اليهوديّ: "ما لا تُحبّ أن يفعله الناس بك، لا تفعله أيضًا بالآخر. النّاموس كلّه يُختصر في هذا، والباقي ما هو إلاّ تفسير. إذهب، وتعلّم هذا" (= مت ٧:١٢).
- إطّلع يسوع على القاعدتَين الأولَيين من القواعد السبع التي وضعها هيلّل لتفسير التوراة، واستعملها في ما بعد في جداله مع أخصامه: الأولى، تسمّى "كم بالأحرى" (a fortiori)(٤٣)؛ والثانية، تدعى "المقارنة" (analogie)(٤٤).

(٤٢) اللهجة الشديدة التي يتّصف بها كلام يسوع في الإنجيل عن الفرّيسيّين، يمكن فهمها، في بعض جوانبها، في الإطار الكنسيّ اللاحق الذي ولدت فيها هذه النصوص. الفرّيسيّون أنفسهم ميّزوا، في التلمود، بين الفرّيسيّين الصلاّح والفرّيسيّين الفاسدين الذين يتجلببون بمظاهر التقوى حتّى يلقوا التقدير والاحترام من الناس، وميّزوا فيهم سبع فئاتٍ: ستّ فاسدون، وفئة واحدة صالحة. نقلاً عن:
R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, p. 137-138

(٤٣) راجع مثلاً: مت ٦:٣٠؛ ٧:١١؛ يو ٧:٢٣؛ ١٠:٣٤-٣٦.

(٤٤) راجع مثلاً: مت ١٢:١-٤.

واطّلع يسوع أيضًا على طرق التعليم الأخرى التي كان يتّبعها الربّانيّون في زمانه، وأشهرها اثنان: **الهَلكاه والهجّداه**. كانت حُصص التعليم تُعطى بحسب هاتَين الطريقتين. كانت الهلكاه ذات طابع قانونيّ، جافّ وصارم، تُصبُّ فيها التعاليم ذات الطابع الإرشاديّ المباشر. ولكي تترطّب الأجواء، ومنعًا لأيّ مللٍ عند السامعين أو طيشٍ عند التلاميذ، يلجأ المعلّمون إلى أسلوب الهجّداه، وهي عبارة عن سردٍ ممتعٍ لقصصٍ وأمثال هدفها شرح كلمة الله بطريقةٍ سهلة ومُعبّرة(٤٥). في الأناجيل نجد يسوع يستعمل هذَين الأسلوبَين، فينتقل من الواحد إلى الآخر بطريقةٍ سلسة. إن دلّ هذا على شيء، فعلى انغماس يسوع في أجواء العالم الدينيّ اليهوديّ.

بالرُّغم من هذا التأثّر الواضح بمحيطه اليهوديّ، تبقى فرادة يسوع بعيدةً عن كلّ شكّ ويقينيّة تمام اليقين. روبير آرون نفسه، الذي جهد في كلّ صفحةٍ من صفحات كتابه في تقريب يسوع من اليهوديّة وإبراز ملامحه الساميّة، اعترف في الختام بفرادة يسوع التي تُميّزه عمّن سبقه من مُعلّمين، وتميّز تعليمه عمّا قيل قبله من قِبَل الربّانيّين اليهود. يقول آرون: "**الحقّ أقول لكم**... بهذه الكلمات البسيطة كسر يسوع التقليد الفرّيسيّ. هذا تجديدٌ خاصّ به وجريء، لدرجة أنّ يسوع، الذي تكلّم غالبًا في المجامع، لم يستشهد بهذا أو بذاك من التلموديّين، بل أخذ على عاتقه كلّ كلمةٍ قالها ونسب لنفسه التفكير الذي يكون قد استوحاه من بعض المُعلّمين الذين سبقوه. إنّها حقًّا لفضيحة بالنسبة للفرّيسيّين الحاضرين: أن ينسب يسوع لنفسه دورًا، وأن يُبادر، وأن يستقلّ بفكره بنحوٍ لم يجرؤ موسى نفسه على أن يفعل مثله. كان يسوع يتكلّم باسم الله، من دون المرور بالتقليد، وكأنّ بينه وبين الله عهدًا خاصًّا. عهدٌ خاصّ، كلمتان لا يُمكنهما، بالنسبة ليهوديٍّ تقليديّ، إلاّ أنّ يتناقضا"(٤٦).

(٤٥) قال أحد الربّانيّين في الهجّداه إنّها "التحلية" التي تلي وجبة الطعام.

(٤٦) R. ARON, *Les années obscures de Jésus*, p. 222-223

ب- من البحر الميت... إلى الهند

قلنا سابقًا إنّ الأناجيل لم تقل شيئًا عن الفترة التي تلت زيارة يسوع إلى أورشليم، أثناء عامه الثاني عشر، والتي سبقت ظهوره العلنيّ لإسرائيل. هذا التعتيم دفع بعض العلماء إلى بناء النظريّات، الواحدة تلوَ الأخرى، والواحدة المُناقضة للأخرى، حول ما يُمكن أن يكون يسوع عمله خلال هذه السنوات، ومع أيّة جماعات يُمكنه أن يكون اتّصل، أو إلى أيّ بلدٍ يُمكنه أن يكون سافر. سنعرض هنا سريعًا بعض هذه النظريّات ونقول فيها كلمة:

يسوع والأسينيّون

يقول قومٌ إنّه كانت ليسوع علاقات واتّصالات بجماعة الأسينيّين النُّسكيّة، التي كان مركزها في الصّحراء على ضفاف البحر الميّت. وذهب البعض إلى القول إنّ يسوع دخل ديرهم وانخرط في صفوفهم فترةً من الزمن وتلقّى منهم بعض تعاليمه. حُجّتهم في ذلك هي التقارب في بعض المفاهيم، لا بل الألفاظ، التي يحويها خصوصًا إنجيل يوحنّا(٤٧). من المعلوم تاريخيًّا أنّ الأسينيّين كانوا فئتين: **الأولى**، وهم الجماعة الديريّة، وهي مؤلّفة من أفراد نذروا البتوليّة ويعيشون ضمن جماعةٍ "رهبانيّة" بالقرب من البحر الميّت؛ **والثانية**، تتألّف من أفرادٍ يعيشون في العالم خارج الحصن الديريّ، مع إمكانيّة الزواج، ويتّبعون قواعد تُعتبر مُخفّفة بالنسبة إلى قواعد الجماعة الديريّة. لا يمنع أن يكون يسوع قد التقى يومًا بتجواله وترحاله أشخاصًا ينتمون إلى الفئة الثانية من الأسينيّين، ومنهم اطّلع على بعض تعاليمهم. لكن أن يكون قد انتمى إلى الجماعة الديريّة، فهذا أمرٌ مُستبعَد جدًّا، بحُكم الاختلافات الجوهريّة بين توجُّه يسوع التبشيريّ والعلائقيّ مع المجتمع، وبين توجّه الأسينيّين التوحُّديّ والانزوائيّ.

(٤٧) مفاهيم مثل: التضادّ بين النور والظلمة، معلّم البرّ، الماء الحيّ...

نستغلُّ الظرف هنا لنؤكّد، مع التقليد، بتوليّة يسوع وعدم ارتباطه بأيّ زواج. صحيح أنّ البتوليّة كانت حالةً غريبة ولا يُحبّذها المجتمع اليهوديّ آنذاك، غير أنّ حالة يسوع لم تكن فريدة. نحن نعرف رجالاً عديدين في الكتاب المقدّس عاشوا من دون زواج، وكرّسوا حياتهم لرسالةٍ ربّانيّة تلقّوها من علو: إرميا في القرن السابع، ويوحنّا المعمدان، وجماعة قُمران الديريّة...

يسوع ويوحنّا المعمدان

هل كان يسوع واحدًا من "**تلاميذ**" يوحنّا المعمدان؟ سؤال أساسيّ يطرحه العلماء اليوم ويتباحثون حوله. عندما نقرأ الأناجيل الإزائيّة لا يخطر على بالنا حتّى طرح هذا السؤال. لكن عند قراءتنا النصوص اليوحنّاويّة حول هذا الموضوع، ١:٢٩-٤٢ وخصوصًا يو ٣:٢٥-٢٦، يساورنا احتمال التصاق يسوع بيوحنّا مدّة من الزمن، لكن غير طويلة. وقد يكون قد شاركه أيضًا رسالة تعميد الناس: "لا نزال نجد صعوبة في فهم ما كان عليه الأمر حقيقة (...)، لكنّ النصّ يوحي لنا بأنّ يسوع كان يتصرّف كمشارك أو كمساعد ليوحنّا، إذ كانا يتقاسمان العمل (...). لا يمكننا أن نبعد عنّا ذلك الانطباع الذي يعطينا إيّاه التقليد المرتبط بيوحنّا، والذي يقول إنّ يسوع أمضى بعض الوقت برفقة المعمدان. لا شيء يدلّ على أنّ هذه الإقامة دامت طويلاً، ولا أيضًا إذا كان يوحنّا المعمدان معلّم يسوع، بالمعنى القويّ لكلمة **معلّم**"(٤٨).

هذه الفرضيّة "**غير الرعويّة**"، تقابلها أخرى من العيار ذاته، أخذت تتسلّل، هي أيضًا، إلى عقول البحّاثة، وهي الشكّ بالمعلومة اللّوقاويّة عن قرابة يسوع ليوحنّا من جانب أمّه مريم ("ها إنّ **نسيبتكِ** أليصابات"، لو ١:٣٦)، والسبب هو تعارضها مع ما جاء في إنجيل يوحنّا: "**أنا لم أكن أعرفه**" (يو ١:٣٣). وأيضًا بسبب نفحة هذه القرابة اللاهوتيّة، ودورها الأدبيّ في تأليف الفصلَين ١-٢ من إنجيل

(٤٨) J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 100-102

لوقا: القرابة بين العائلتين تحضّر لزيارة مريم لأليصابات، هذه الزيارة التي تشكّل نقطة الالتقاء الوحيدة لدورَي يسوع ويوحنّا في الفصلَين الأوّلين من لوقا(٤٩).

من المؤكّد أنّ هاتين الفرضيّتين لا تزالان قيد الدرس والتمحيص التاريخيّ، ولا يتيح لنا مجال بحثنا هذا الضيّق أن نتوسّع في نقدهما.

يسوع وأسفاره المزعومة إلى الهند ومصر وفينيقيا

هناك تقليدٌ يؤكّده الأقباط ويصرّون عليه أيّما إصرار، وهو أنّ يسوع زار **مصر** أثناء سنيه الثلاثين الخفيّة، غير زيارته إيّاها مع أهله عندما التجأوا إليها خوفًا من اضطهاد هيرودس (مت ٢:١٣-١٥). لا شيء يمنع أن تكون هذه الزيارة قد حصلت فعلاً أثناء تلك الفترة من حياة يسوع، وذلك لقرب مصر من فلسطين، ولوجود علاقات تاريخيّة بينهما. ولكن لا شيء أيضًا يؤكّد هذه الزيارة.

الشيء نفسه يُقال في الفرضيّة التي تزعم زيارة يسوع **لفينيقيا** في شمال فلسطين. لا شيء يمنع حصولها تاريخيًّا، كما لا شيء يؤكّدها.

أمّا زيارة يسوع **للهند** ولقائه برهبان بوذيّين استقى منهم بعضًا من تعاليمه، فهذا أمرٌ مُستبعد جدًّا، بل ضربٌ من الخيال، ليس لأنّه لا شيء في التقليد يؤكّد ذلك فحسب، بل أيضًا لعدم ذكر التاريخ لأيّ تواصلٍ بين الهند وفلسطين. الإسكندر الكبير بكلّ عظمته وصل إلى حدود الهند ولم يفتحها. علاوةً على ذلك، نجد في النصوص الإنجيليّة نفسها إشارةً تستبعد ذهاب يسوع إلى خارج حدود إسرائيل لطلب العلم. أبناء بلدته الناصرة، الذين من المفروض أن يكونوا أكثر الناس معرفةً به، قالوا يومًا فيه متعجّبين: "من أين له هذه الحكمة وتلك المعجزات؟ أليس هذا ابن النجّار... فمن أين له كلّ هذا؟" (مت ١٣:٥٤-٥٥).

(٤٩) J. SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, p. 97

على كلِّ حال، من أطلق هذه النظريّة انطلق من مقارنةٍ قام بها حديثًا بين المسيحيّة والبوذيّة، ورأى بينهما أمورًا مُتشابهة، فزعم أنّ يسوع زار الهند وتعلّم على يد رُهبان بوذيّين!!! نصدّق جيّدًا المطران جورج **خضر** عندما قال مرّةً: "إنّ البُنية العقليّة الأساسيّة في العهد الجديد، بما في ذلك يوحنّا، لا علاقة لها بالإغريق. ومن بابٍ أَولى ليس ليسوع الناصريّ علاقة بالهند من قريبٍ أو بعيد. المضمون الإنجيليّ والنفحات والرؤية بكاملها تُناقض الهندوقيّة مُناقضةً كاملة. لستُ أرى تحدُّرًا للمسيح إلاّ من ابراهيم"[٥٠].

خاتمة

في الختام، نقول إنّ مقاربتنا لموضوع السنوات الخفيّة التي قضاها يسوع في الظلّ، وُلدت من تساؤلات سمعناها هنا وهناك من الناس، الذين يتشكّك بعضهم من صمت الإنجيل عن هذه السنوات. في الواقع، سكت الإنجيل عنها لأنّ التقليد الرسوليّ الأوّل لم يهتمّ بتقصّي أخبار هذه المرحلة من حياة "**الربّ**". على كلّ حال، أن تكتب سيرةَ إنسان، في القديم، كان يعني أن **تبرهن** (démontrer) وليس أن **توثّق** (documenter)، وأن **تفسّر** (interpréter) وليس فقط أن **تدوّن أخبارًا** (chroniquer). من هنا كان اللجوء، في هذه العجالة، إلى كثير من الاستنتاج وإلى قليل من المخيّلة، لكن دائمًا استنادًا إلى حجّة وبرهان.

وقد يصل المؤرّخ، في دراسته لهذه الحقبة من سيرة يسوع، إلى نتائج قد لا تتوافق مع معطيات تُعتبر عادةً أساسيّة في الإيمان. لذلك أرى أنّه إذا أراد أحدٌ أن يدخل إلى حقل يسوع التاريخيّ بأحذية الإيمان فقط، فلا بدّ له من أن يلاقي في دربه ألغامًا يصعب عليه تجاوزها. عليه مسبقًا أن يقبل بأيّة مقاربة تاريخيّة ليسوع ويتصالح معها. وبالمقابل، أن يكتفي الدارس بالتاريخ، فهذا قد يوصله إلى العبثيّة والفراغ. لذا على كلام بولس الرسول أن يبقى حاضرًا دائمًا في ذهنه: "**إذا كنّا قد عرفنا المسيح يومًا معرفة بشريّة، فلسنا نعرفه الآن هذه المعرفة**" (٢كو ٥: ١٦).

(٥٠) جورج خضر، "أحد النسبة"، النّهار، ١٨ كانون الأوّل ١٩٩٩.

تاريخية معمودية يسوع المسيح من يوحنا المعمدان ودلائلها

الأب د. جاك خليل
أستاذ الكتاب المقدّس
في معهد القدّيس يوحنّا الدمشقي اللاهوتي– جامعة البلمند

يؤكد غير قليل من الدارسين على تاريخية معمودية الرب يسوع من يوحنا، دون أن يتردد نفرٌ منهم في تسطير كون هذا الحدث أكثر الوقائع رسوخاً في مجمل ما نعرفه عن يسوع المسيح. ولكن الأمر المستغرب هو قلة من أخذ على عاتقه، من الباحثين، مناقشة الأدلة على صحة الرواية أو وضعها. هذا ولا تزال دراسة جون ماير (J. P. Meier) في هذا المجال إستثناءً بارزاً[١].

وقد باتت اليوم الحاجة ملحّةً لأن يُعطى التسليم حقّه في الدراسات الموضوعيّة، غير التحزّرية، ولأن يجري تقييمه على أساس النقد التاريخي عبر تطبيق المعايير المعتمدة التي تلقى قبولاً بل إقبالاً واسعاً لدى الدارسين[٢]، والتي لها أن تساهم في التحقّق من تاريخيّة الفصول السرديّة في الأناجيل. وأما المعايير، التي تنطلق من أحكام مسبقة مقيِّدةً الوقائع التاريخيّة في إطار تفكيرٍ تشكيكيّ معاصرٍ، فالأولى إهمالها سيراً على خطى نخبة من الدارسين المعتبرين.

لذا يسعى هذا البحث بدايةً إلى تقديم الإثباتات على تاريخية شخص يوحنا

(١) J. P. Meier, *A Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus*, Vol. 2, Doubleday, New York, 1994.

(٢) يجد القارئ تقديماً مختصراً لأهم المعايير المعتمدة في محاضرة الأستاذ جاك شلوسر بعنوان "La recherche en cours" المنشورة في هذا الكتاب.

المعمدان، ثم على صحة سرد معمودية يسوع في الأناجيل الإزائيّة، قبل أن يتمحور الاهتمام فيه حول التحقّق من مبرّرات معمودية المسيح على يد سابقه.

تاريخية شخص يوحنا المعمدان

إلى جانب الأدلّة التي نقع عليها في الأناجيل والأعمال، يبرز مقطع ذو أهمية بالغة لدى المؤرخ يوسيفوس (**تاريخ اليهود** ١٨، ١١٦–٩) يؤكّد حقيقة وجود يوحنا المعمدان. ولكن، كما هو معلوم، فقد حفظت كتابات يوسيفوس كلها على يد نسّاخ مسيحيين، ما يبرّر السؤال عمّا إذا كانت قد تعرضت لمحاولات توفيقية بينها وبين روايات الأناجيل.

والواقع أن جملة من الاعتبارات تُثبت أصالة هذا المقطع الطويل؛ فكل المخطوطات المعتمدة من الدارسين تشهد لأصالة النص. كما أن تعليق يوسيفوس يتناسب جداً مع مقاربته العامة في الكتب ١٧–١٩ لِـ **تاريخ اليهود**. وتدل وحدة المفردات والأسلوب إلى عدم وجود أي تحريف[٣]. أيضاً يذكر أوريجنس هذا المقطع كشهادة على تاريخية شخص يوحنا المعمدان[٤]، دون أن يغيب كامل نص يوسيفوس، مع تغييرات طفيفة، عن كتاب **تاريخ الكنيسة** لإفسافيوس القيصري[٥]. أضف إلى كل ما سبق أن عرض يوسيفوس لكرازة يوحنا المعمدان ولمماته يختلف عن المعلومات التي نستمدها من الأناجيل الأربعة دون أن يتعارض بالضرورة معها[٦]. وهذا ما يبعد احتمال أن يكون ناسخٌ مسيحيٌّ قد أدخل نصّاً، أو أجرى تعديلاً، دون أن يعمد إلى تقليل هذه الفروقات بينه وبين الأناجيل.

---

(٣) يجد القارئ مراجعاً وافرة عن هذه البراهين عند J. Meier, *A Marginal Jew*... 2.100-105.

(٤) ضد كلسوس ١، ٤٧.

(٥) إفسافيوس القيصري، **تاريخ الكنيسة**، ١، ١١، ٤–٦.

(٦) راجع على سبيل المثال تفسيرًا يسطر عدم التعارض بين السَردَيْن عند:
G. Stanton, *Gospel Truth? Today's Quest for Jesus of Nazareth*, Fount, Glasgow, 1995, p. 170.

ولكننا نجد في الأناجيل نفسها أسباباً كافيةً تجعلنا لا نشك بتاريخية يوحنا المعمدان؛ ففيها يستوفى أولاً معيار تعدّد الشهادات المستقلة (multiple attestation) والتي نجدها في إنجيل مرقس، المصدر Q، المصدر الخاص بالإنجيلي متّى (مت ٢١:٣٢)، والإنجيل بحسب يوحنا.

المعيار الثاني المهمّ جداً هو معيار الارتباك (embarrassment)؛ فيوحنا المعمدان كان نبياً معتبراً جداً عند اليهود في القرن الأول، وقد تابعت بعض الجماعات تكريمه بعد مماته رافضة الانضمام إلى المسيحية. هذا الأمر دفع بالإنجيليين إلى الانتقاص من أهمية التقاليد التي يمكن أن تجعل من المعمدان منافساً للرب يسوع.

وتخبرنا الأناجيل جميعها، صراحة أو ضمناً، بأن الربّ يسوع قد اعتمد من يوحنا. السرد المرقسي للحدَث قصير جداً: "وفي تلك الأيام جاء يسوع من ناصرة الجليل واعتمد من يوحنا في الأردن" (مر ١: ٩). بما أنّه قد سبق هذا السرد اعتراف يوحنا بخضوعه ليسوع كما يخضع العبد لسيّده، فإنّ القارئ يتساءل بحق: لماذا احتاج الرب يسوع لأن يعتمد من يوحنا الذي "يكرز بمعمودية التوبة لمغفرة الخطايا" (مر ١: ٤)؟ يُطرح هذا التساؤل علناً في إحدى القصاصات التي وصلت إلينا من إنجيل الناصريين الأبوكريفي (الذي يعود إلى القرن الثاني الميلادي)، حيث تقول أم الرب وإخوته له: "يوحنا المعمدان يعمّد لمغفرة الخطايا، هلم بنا نعتمد منه"، فيجيب الرب يسوع: "بما أخطأت لكي أحتاج أن أذهب وأعتمد منه؟ إلا إن كنت قد قلت شيئاً ما عن جهل" (المقطع الثاني). الأهميّة الوحيدة لهذا النص الأبوكريفي هو أنّه يشهد لفهم هذه المشكلة منذ الزمن القديم ويقدّم محاولة بدائيّة جداً لتحاشيها.

ربما يشكّل هذا التساؤل خلفيّة السرد المتّاوي أن يوحنا المعمدان أراد ردع يسوع عن المعمودية قائلاً: "أنا محتاج أن أعتمد منك وأنت تأتي إليّ؟" (مت ٣:١٤). بحسب الإنجيلي لوقا، فإنّ يوحنا المعمدان هو نسيب الرب يسوع، وقد شهد له وهما لا يزالان جنينَين في أحشاء أليصابات ومريم (لو ١:٤١–٤٤)، وبحسب الترتيب اللوقاوي، تسبق رواية سجن يوحنا رواية معمودية

يسوع؛ فلا يطلعنا الإنجيلي صراحة عمّن عمّد الرب يسوع (لو ٣: ١٩-٢١).

في الإنجيل بحسب يوحنا، يشهد يوحنا المعمدان أنه عاين الروح نازلاً من السماء كحمامة ومستقراً على يسوع (يو ١: ٣٢-٣٤). إنّ قارئ الإنجيل الذي يألف روايات معمودية الرب يسوع في الأناجيل الإزائية يفترض من هذا المقطع أنّ يوحنا المعمدان قد عمّد يسوع. ولكن الإنجيلي لا يقول هذا علناً؛ فهو لا يريد أن يوحي بأن الرب يسوع حمل الله الرافع خطيئة العالم (يو ١: ٢٩)، والذي يعمِّد بالروح القدس (يو ١: ٣٣)، يحتاج لأن يعتمد من يوحنا[٧]. فالإنجيلي يذهب أبعد من ذلك إذ ينفرد بعدم إطلاق لقب "المعمدان" على يوحنا. إن وظيفة يوحنا في الإنجيل الرابع ليست أن يعمّد يسوع بل أن يشهد ليسوع[٨].

إن احتمال سوء تفسير معمودية الرب يسوع من يوحنا قد سبب ارتباكاً عند الإنجيليين في تعاملهم مع التقاليد التاريخية عن يوحنا المعمدان. هذا الارتباك، وكذلك سائر الوسائل التي لجأ إليها الإنجيليون لحل هذه الصعوبة، يشهدان لتاريخية شخص المعمدان. فالإنجيليون (ومصادرهم من قبلهم) لم يقوموا بخلق شخصية يوحنا المعمدان خدمةً لأفكارهم اللاهوتية، فسببوا لأنفسهم، نتيجة ذلك، "مشكلة تربكهم" عند سرد الأحداث التي يفترض أنهم ابتكروها.

نظراً لكل البراهين التي قدمناها، من تعدد الشهادات من خارج العهد الجديد وداخله، ومن الارتباك الذي يبرهن تاريخية السرد، لا يبقى هناك مبرّر علميّ للشك بتاريخيّة شخص يوحنا المعمدان. وهكذا نكون قد تخطّينا أوّل عقبة في تقصّي تاريخيّة سرد المعمودية.

تاريخية معمودية الرب يسوع من يوحنا

لا نستطيع أن نفترض مسبقاً تاريخية معمودية الرب يسوع من يوحنا، لأن

(٧) G. Stanton, *Gospel Truth...*, pp. 165-166.

(٨) J. Meier, *A Marginal Jew*, p. 2.21.

التشكيك في الحدث من قبل بعض الدارسين له أسبابه الجديّة[٩]؛ فيجدر بنا في هذا المجال أن ندرس القرائن لكيما نستخرج حكماً موثقاً تاريخيّاً، لا سيما وأن بعض البراهين العلميّة، في المقابل، تصلح لكي تقدم حججاً قوية لإثبات تاريخية معمودية الرب يسوع، من بعد تقييمها بشكل دقيق.

المعيار الأهم في الحكم هو معيار الارتباك؛ فواقع الحال، كما ذكرنا مسبقاً، أن الأناجيل تظهر بوضوح ارتباكاً في سرد معمودية الرب يسوع، وتحاول قدر المستطاع الحدّ من إمكانية سوء استغلالها من قبل الذين هم "من خارج". هذه الحجة ترتكز على المنطق القائل إنه لا يعقل أن تكون الكنيسة قد ابتدعت مادة قد تربكها عند الكرازة باسم يسوع[١٠].

يخبرنا الإنجيلي مرقس أن الرب يسوع قد تعمّد من يوحنا (١: ٩)، وهذا الأمر يخلق مشكلتين اثنتين:

أولاً: لماذا يقبل الرب أن يحني رأسه ليوحنا، كما توحي المعمودية ضمناً؟

ثانيا: لماذا يقبل يسوع "معمودية توبة لغفران الخطايا" (مر ١: ٤)؟

يبدو أن هاتين المشكلتين كانتا قائمتَين حتى في التقليد السابق لمرقس[١١]. وقد يكون اللجوء إلى إقامة توازن بين سرد المعمودية (١: ٩-١٠أ) وبين سرد الظهور الإلهي (١: ١٠ب- ١١) قد حصل كسبيل وحيد للتخفيف من أثر الصدمة التي قد تنشأ عن هاتين المشكلتين.

(٩) يقدم J. Meier (*A Marginal Jew*, pp. 100-101) أسباباً عديدة تجعل لأول وهلة من الصعب التسليم بتاريخيّة بمعمودية الرب يسوع.

(١٠) J. Jeremias, *New Testament Theology*, translated from German by John Bowden, SCM Press, London, ^{6}1981, p. 47.

(١١) عن أسباب الاعتقاد بانتماء المقطع مر ١: ٩-١١ إلى تقليد مكتوب استعمله الإنجيلي مرقس راجع:
J. Gnilka, *Das Evangelium nach Markus* (*Mk 1 - 8,26*), EKK II-1, 5. Aufl., Benziger Verlag und Neukirchener Verlag, Zürich - Düsseldorf - Neukirchen-Vluyn, 1998, pp. 48-49.

وقد برزت هاتان المشكلتان بحدّة في القرن الأول، مع انتشار التقليد عن الرب يسوع ويوحنـا المعمدان؛ فربّما حاول الإنجيلي لوقا تجنّبهما بسرده قصة سجن يوحنـا قبل سرد معمودية يسوع، لكي يشدّد بترتيبه للأحداث، على هذا الشكل، على المسافة الفاصلة بين يسوع ويوحنـا، لا سيّما وأن التطرق إلى المعمودية في الإنجيل بحسب لوقا يحصل عرضياً، وبهدف تحديد زمن الظهور الإلهي، أي أن لدينا في لو ٣:٢١-٢٢ جملة رئيسية هي:

Εγένετο... ἀνεωχθῆναι τὸν οὐρανὸν καὶ καταβῆναι τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον.
ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος

فتكون الجملة المركبة من

(Ἰησοῦ βαπτισθέντος) **genetive absolute** مع ἐν τῷ **+ infinitive"**

بمثابة تحديد زمن حدوث الظهور الإلهي.

ويطالعنا في الإنجيل بحسب متّى حوارٌ بين الرب يسوع ويوحنـا. يدرك يوحنـا حقيقة يسوع، لذا يعبّر عن حاجته هو للمعمودية منه، فيجيبه الرب يسوع بمفردات متّاوية(١٢):

«ἄφες ἄρτι (οὕτως γὰρ πρέπον ἐστὶν ἡμῖν πληρῶσαι πᾶσαν δικαιοσύνην»

هكذا يخضع يوحنـا للرب، ويتحول هدف المعموديّة من غفران الخطايا إلى إكمال كلّ برّ.

(١٢) التعابير المتّاوية في الآيتين: ٣:١٤-١٥ هي: with infinitive v. 14: ὁ δὲ λέγων, τοῦ
v. 15: ἀποκριθεὶς δὲ (εἶπεν),"ἄρτι, οὕτως, ἀφίημι (?), πληρόω, δικαιοσύνη, τότε
وكذلك ممكن أن تكون الأفعال المركبة مع حرف الجر δία من إنشاء الإنجيلي متّى (أنظر:
U. Luz, *Das Evangelium nach Mattäus (Mt 1-7)*, EKK I-1, 4. Aufl., Benziger Verlag und Neukirchener Verlag, Zürich - Düsseldorf - Neukirchen-Vluyn, 1997, p. 150, note 1

وأما الإنجيل الرابع فإنه يسهّل الأمر كثيراً حين يستغني عن رواية المعمودية، ويكتفي برواية الظهور الإلهي دون ربطه بسرد معمودية يسوع.

من الواضح، إذن، أن معمودية يسوع قد تسببت للإنجيليين الأربعة بصعوبات متنامية، لذا يُعتبر سرد المعمودية، بحسب الباحثين، معلومة أكيدة جداً عن حياة الرب يسوع، فيما يشكل معيار الارتباك الحجة الدامغة لتاريخية المعمودية.

وبمقدورنا أيضاً أن نستمد حجة أخرى ممكنة من تعدّد الشهادات. فمع أنه جليّ بالنسبة إلينا أن الإنجيليَّين متّى ولوقا يستمدان مادتهما السرديّة عن المعموديّة من مرقس، هناك احتمال أن المصدر المفترض Q قد احتوى إشارة إلى المعمودية توسطت السرد عن المعمدان والسرد عن تجربة الرب يسوع(١٣). ودليلنا إلى ذلك هي الاتفاقات الصغرى (minor agreements) بين متّى ولوقا لىخلاف مرقس، وأيضاً لقب ابن الله الذي يرد بين مقطع المعمودية وبين قصة التجربة.

هذه الاتفاقات الصغرى في سرد المعموديّة والظهور الإلهي تشمل(١٤):

- استعمال اسم المفعول في زمن الماضي وفي صيغة المجهول في وصف معمودية يسوع (مت: βαπτισθεὶς، لو: βαπτισθέντος)، بينما يستعمل الإنجيلي مرقس الفعل المجهول ἐβαπτίσθη
- القول إن السموات قد انفتحت (مت: ἠνεῴχθησαν، لو ἀνεῳχθῆναι) بدل قول مرقس إنها قد انشقت (σχιζομένους)؛
- إضافة مقيّد نحوي (modifier) على كلمة "الروح" عند مرقس (مت: "روح الله"، لو: "الروح القدس")؛

(١٣) *Idem*, p. 150-151.
(١٤) راجع: *Idem*, p. 150, note 2; J. Meier, *A Marginal Jew*, p. 2.103.

– القول إن الروح القدس قد نزل ἐπ᾽ αὐτὸν بدل εἰς αὐτὸν التي ترد عند مرقس.

وتأتي قوة هذه البراهين من أن هذه التغييرات الأربعة في الأسلوب التي أدخلها الإنجيليّان متّى ولوقا ترد كلها في آية ونصف الآية من النص المرقسي[١٥]. أما الاعتراض على عدم إثباتيّتها فهو أنه ليس مستحيلاً أن يكون كلّ من القديسَين متّى ولوقا قد أجريَا، باستقلالٍ عن بعضهما، تعديلاً مماثلاً على النص المرقسي، لا سيّما وأننا نعلم أنهما اعتادَا تحسين يونانية الإنجيليّ مرقس وأسلوبه[١٦].

ولكن اعتبارات أخرى تدعم مصداقية البراهين المذكورة أعلاه؛ فهناك أساس للاعتقاد باحتواء Q على مقطع يتوسّط بين كرازة يوحنا المعمدان وتجربة يسوع. عندما يخاطب الشيطان يسوع في تجربتَيه الأُولَيَيْن (مت ٤:٣، ٦ وما يوازيهما) يتوجه إليه قائلاً: "إن كنت ابن الله ...". تفسير ورود هذا اللقب فجأة في المصدر Q يقترح احتواءه على الإعلان الإلهي عند الظهور، "أنت [أو هذا] هو ابني الحبيب ..."، الذي يختم المقطع السابق لقصة التجربة.

أضف إلى ذلك أن الحديث عن الروح الذي اقتاد يسوع إلى البرية، كما ورد في Q، يقترح سرد نزول الروح على الرب يسوع بعد معموديته. يعزز أيضاً موضوع البرية الاعتقاد بوجود نص سابق عن المعمودية في الأردن. تجعلنا كل هذه الاعتبارات نميل إلى الاقتناع بوجود سرد في Q يتوسط ما بين وعد يوحنا المعمدان بمجيء من هو أقوى منه، وبين تجربة يسوع في البريّة[١٧].

نستطيع أيضا أن نجد في الإنجيل بحسب يوحنا برهاناً على صحة معيار تعدّد الشهادات. فثمّة ما يدعونا للشك في أن الإنجيلي يوحنا قد حذف عن

(١٥) J. Meier, *A Marginal Jew*, p. 2.183, note 8.

(١٦) انظر: John S. Kloppenborg, *The Formation of Q. Trajectories in Ancient Wisdom Collections*, Fortress, Philadelphia, 1987, p. 85, note 157.

(١٧) انظر: J. Meier, *A Marginal Jew*, p. 2.103; Migako Sato, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, WUNT 2/29, Mohr (Siebeck), Tübingen, 1988, pp. 18, 25-26.

قصد معمودية يسوع من يوحنا التي عرفها جيّداً، وذلك في إطار حرصه على عدم إعطاء ذريعة يستغلها بعض تلامذة يوحنا المعمدان[١٨] أو شيعة تابعة ليوحنا أو غيرها (secessionists)[١٩]. ويرتكز هذا الاستنتاج على قول يوحنا إنه رأى الروح نازلاً ἐπ᾽ αὐτὸν، مستعملاً الجملة التي ترد في مت ٣:١٦ ولو ٣:٢٢، وربما وردت في Q أيضاً. وكذلك قوله إنه يشهد لما رآه "أن هذا هو ابن الله" (يو ١:٣٣–٣٤؛ راجع مت ٣:١٧، "هذا هو ابني ...").

من جهة أخرى، كثيرون جداً هم المفسّرون الذين يرون في مجيء يسوع "بالماء" في ١ يو ٥:٦ إشارة أكيدة إلى معموديته[٢٠]. فكما رأينا بالنسبة إلى الإنجيل الرابع، كذلك في ١ يو ٥:٦، هناك براهين واضحة عن معرفة الإنجيلي بالتفسير اللاهوتي لحدث المعمودية الذي لا يسرد صراحةً. نقرأ في يو ١:٣٢–٣٤: "وشهد يوحنا قائلاً إني قد رأيت الروح نازلاً مثل حمامة من السماء فاستقر عليه. وأنا لم أكن أعرفه، لكن الذي أرسلني لأعمد بالماء ذاك قال لي الذي ترى الروح نازلاً ومستقراً عليه فهذا هو الذي يعمّد بالروح القدس. وأنا قد رأيت وشهدت أن هذا هو ابن الله". نلاحظ أن مواضيع الماء، والروح، والشهادة، والعبارة "هذا هو" تتكرّر في ١ يو ٥:٦[٢١]. لذا هناك شبه إجماع لدى الدارسين حول فهم الماء والدم في ١ يو ٥:٦ كتلميح إلى المعمودية والإفخارستيا اللتَين لا مجال للشك في مكانتهما الهامّة في الإنجيل الرابع. وفي هذا ما يؤكد مجدّداً على معرفة الإنجيلي يوحنا بمعموديّة الرب يسوع.

(١٨) أنظر ملاحظات القدّيس يوحنا الذهبي الفم (PG 57, 414) حول حسد بعض تلاميذ المعمدان للرب يسوع، ورفضهم الاعتراف به، وقلقهم من انتهاء رسالة يوحنّا بسببه.

(١٩) R. E. Brown, *The Epistles of John*, The Anchor Bible 30, Garden City : Doubleday, New York, 1982, p. 578.

(٢٠) Hanz - Josef Klauck, *Der erste Johannesbrief*, EKK XXIII-1, Benziger Verlag und Neukirchener Verlag, Zürich - Braunschweig - Neukirchen-Vluyn, 1991, pp. 293-294, with note 826.

(٢١) *Idem*, p. 294.

ويجد بعض الدارسين في سفر الأعمال أيضاً براهين على تعدد الشهادات. من جهة أولى، هناك إشارات واضحة في سفر الأعمال إلى افتراض معمودية يسوع من يوحنا، ولكن يختلف دارسو الكتاب المقدّس حول مدى إمكانية تثبيتها من خلال إجراء يحترم المعايير العلمية. لا أستطيع أن أعطي رأياً شخصياً في الموضوع لأن الفرصة لم تتسنَّ لي بعد للبحث والتعمق فيه.

فتقوم إذن حجّة تعدّد الشهادات على كل الاستنتاجات المذكورة أعلاه، والتي تدل على أن في Q والإنجيل الرابع ما يعكس السرد المرقسي عن معمودية يسوع. وإذا ما أضفنا هذه الحجة إلى حجة الارتباك، يكون بوسعنا نتيجة ذلك أن نؤكد تاريخية معمودية الرب يسوع من يوحنا. ولكن تظل تواجهنا مشكلة استحالة الحصول على وصفٍ آخر لها سوى الذي لدينا في مر ١:٩–١١.

والتحدّي الأهم الذي يستتبع التثبّت من تاريخيّة معموديّة الرب يسوع هو إعطاء تفسيرٍ لقبول الربّ لمعموديّة التوبة لغفران الخطايا. هذا ما سوف نناقشه في الفقرة التالية.

ما سبب معمودية الرب يسوع من يوحنا؟

لقد أكدنا أن الرب يسوع اعتمد على يد يوحنا، لذا سنناقش الآن بعض المحاولات التي تهدف إلى تحليل هذه المعلومات من أجل تكوين فَهْمٍ أفضل ليسوع التاريخي.

نعرف عن الرب يسوع أنه، قبل أن يعتمد، كان حِرَفياً من قرية الناصرة في الجليل. ولا نملك أية معلومات عن سبب توجّهه جنوباً حيث كان يوحنا يعمّد في الأردن. ما لا شك فيه أن معمودية يسوع من يوحنا قد شكلت نقطة تحوّلٍ في مجرى حياته. حينها انطلق في مهمته التبشيرية تاركاً خلفه القرية والمهنة. إن كان هذا التحول قد بدأ في الجليل وبلغ أوجه عند المعمودية، أم بدأ عند معموديته، ثم صار الالتزام بمستتبعاتها، فهو تفصيلٌ سوف يبقى غامضاً لانعدام الأدلّة. الأمر الأكيد هو أن لمجيء الرب يسوع إلى يوحنا المعمدان مدلولاً خاصاً على قناعات له دينية.

يشير قبول الرب يسوع لمعمودية يوحنا إلى أنه قد وافق على فحوى رسالة هذا الأخير، أي أنه قبل بشكل خاص النقاط التالية[٢٢]:

١. إن نهاية تاريخ إسرائيل حسب ما اختبره شعب إسرائيل إلى ذلك الحين قد أوشكت أن تحدث.

٢. لقد ضلّ شعب إسرائيل وجحد، وهو يواجه غضب الله وقضاءه الآتي.

٣. السبيل الوحيد للتحرر من حالة الخطيئة هذه والحصول على الخلاص هو في تغيير القلب والفكر، في التوبة والحياة بحسبها، وهذا ما يجب أن يتثبّت في قبول المعمودية الواحدة من يوحنا. وربما في هذا التحول الذي تطلبه معمودية يوحنا يكمن سبب ابتداء فترة الكرازة في حياة الرب يسوع نفسه.

٤. يعلّمنا هذا الحدث ضمنياً أن الرب يسوع رأى في يوحنا نبيّاً مرسلاً من الله إلى إسرائيل قبل دينونته. في هذا القبول لرسالة يوحنا ولمعموديته الدليل على أن يسوع قد شاطر يوحنا هذه القناعة الإسخاتولوجية الملوّنة بالأبوكاليبتية.

هذه الصور من مستهل حياة الرب يسوع العلنية تظهر عدم الصحة التاريخية في نظريات بعض المفسّرين الأميركيين عن يسوع غير الإسخاتولوجي، يسوع معلم الحكمة الذي اهتم بمشاكل الناس الحياتية في مكان وزمان محدَّدَين. لذا، ليس من المستغرب أن لا يولي هؤلاء المفسرون الجدد أهمية ليوحنا المعمدان في تصوراتهم ليسوع غير الإسخاتولوجي[٢٣].

ولكن هل بمقدورنا أن نذهب أبعد من ذلك في تحليلنا للمدلول المتضمّن في معمودية الرب يسوع؟

(٢٢) راجع: J. Meier, *A Marginal Jew*, pp. 2.109-110.
(٢٣) *Idem*, pp. 2.110

يظهر قبول الرب يسوع لمعمودية يوحنا أنه أراد الانضمام إلى جماعة الإسرائيليين الذين كانوا يدخلون نطاق الخلاص باعتمادهم على يد يوحنا. وهذا يستتبع نتيجتين طبيعيتين تستحقان الدراسة:

أولاً، لقد قبل الرب يسوع نوعاً من الشعائر الدينية غير الرسميّة؛ فبغض النظر عما طلبه يسوع من تقويم لبعض الممارسات، لا نستطيع الجزم بأنه رفض الشعائر كجزء من الحياة الدينية. ونعرف أنه لم يكن في القرن الأول من جماعات يهودية أو أفراد رفضوا جميع أنواع الشعائر الدينيّة[٢٤].

ثانياً، إن معمودية الرب يسوع تثير مسألة شائكة. يصف الإنجيلي مرقس معمودية يوحنا بأنها "معمودية توبة لغفران الخطايا" (مر ١: ٤ب)، والذين قبلوها كانوا "يعترفون بخطاياهم" (مر ١: ٥ب). بالطبع لا يذكر الإنجيلي مرقس أن الرب يسوع قد اعترف بخطايا ارتكبها، وكافة القصص الإنجيلية الأربعة لا تتحدث عن حاجة الرب يسوع إلى التوبة أو إلى التحول الجذري في حياته. وهدف الحوار بين يوحنا والرب يسوع قبل معموديته في الإنجيل بحسب متّى (مت ٣: ١٤–١٥) هو أن يحول دون إمكانية ثبات هكذا فكرة[٢٥]. علينا هنا، إذن، أن نطرح السؤال حول السبب التاريخي الذي أدى بالرب يسوع إلى قبول "معمودية توبة"[٢٦].

أما كون المصادر الإنجيلية تحاول التخفيف مما يستتبعه لاهوتياً هذا السؤال، فلن يساعدنا كثيراً في الإجابة عليه. ومع أن كثيرين منّا يميلون إلى قبول الموقف الذي نقرأه في الأناجيل، فإنّه يتحتم علينا منهجياً في بحثنا التاريخي أن ندرس المسائل والأدلة المتعلقة به.

يستدل بعضهم إلى معلومات عن الوضع النفسي الذي مرّ فيه الرب يسوع من خلال المعلومات التي نملكها عن خلفيته التاريخية، فينتهون إلى اقتراح خطايا

(٢٤) *Ibidem*

(٢٥) *Idem*, p. 111.

(٢٦) كثيرون يرون في الحوار الوارد في مت ٣: ١٤–١٥ محاولة للحؤول دون فهم معين لقبول الرب يسوع معمودية توبة. فالمقطع هذا يفتقر إلى دليل آخر يدعم تاريخيته، أضف إلى ذلك هدفه الدفاعي الواضح.

محتملة ممكن أن يكون قد ارتكبها. هذه هي مقاربة هُولِّنْبَاخ (Hollenbach). وطرحه هو أن "يسوع كنجّار انتمى إلى حِرَفِيّي الطبقة الوسطى الذين احتاج إليهم الفقراء. ربما عاين يسوع الظلم الذي سمحت به طبقته الاجتماعية، ولمّا سمع وعظ يوحنا اكتشف أنه قد شارك إما بشكل مباشر، وإما بشكل غير مباشر، باضطهاد الضعفاء في المجتمع"[٢٧].

ثمة نقاط ضعف كثيرة في مقاربة هُولِّنْبَاخ (Hollenbach)، أهمها اثنتان:

إنها تحزريّة (speculative) على نطاق واسع، كما أنها تدفعنا إلى تحليل نفسيّ لأفكار يسوع. وواقع الحال هو أننا لا نملك أي دليل تاريخي عن خطيئة احتاج يسوع أن يتوب عنها.

ويقترح جون ماير مقاربة مختلفة بحثاً عن سبب قبول الرب يسوع لـ"معمودية توبة". مقاربته تقدم مساعدة قيّمة لفهم طبيعة معمودية يوحنا. إنه يلفت انتباهنا إلى معنى التوبة والاعتراف بالخطايا في إسرائيل القديم، يقول:

"كان الاعتراف بالخطايا في إسرائيل القديم فعل عبادة لله يتضمّن التسبيح والشكران. ولطالما عنى الاعتراف بالخطايا تذكّر ما صنعه الله وما أنعم به على إسرائيل الجاحد. إنه قبول متواضع بانتساب الإنسان إلى هذا الشعب الخاطئ، وتذكر عدم أمانة إسرائيل وارتداده منذ البدء إلى الآن، وقرار نهائي بالتغيّر وعدم الوقوع في خطأ الأجداد"[٢٨].

ويشير جون ماير إلى أن فعل التسبيح والشكران وفعل الاعتراف بالخطايا، اللذَين يبدوَان لنا اليوم مختلفين، هما من جذرٍ واحد في اللغة العبرية؛ فالفعل= ידה (ي د ه) في صيغة هِفعيل (hifil) يعني "أحمد" "وأشكر"، وفي صيغة هِتْفَعِل (hitpael) له معنى "الاعتراف بالخطايا"[٢٩].

(٢٧) P. W. Hollenbach, "The Conversion of Jesus : From Jesus the Baptizer to Jesus the Healer", *ANRW* 2.25.1, De Gruyter, Berlin, 1982, pp. 198-200.

(٢٨) J. Meier, *op. cit.*, pp. 2.113-114.

(٢٩) انظر: J. Meier, *op. cit.*, p. 2.191, note, 46.

ويلاحظ ماير أن صلوات الاعتراف بالجحود في العهد القديم تتلى في بعض الأحيان من أشخاص ذوي مكانة دينية مرموقة لم يشاركوا في ارتداد الأمّة، ومع ذلك يشعرون بأنهم معنيّون بأعمال شعب إسرائيل وبمصيره(٣٠). ثم يذكر على سبيل المثال اعتراف عزرا وصلوات المرشحين للانتساب إلى الجماعة في قمران(٣١). هذه الصلوات والاعترافات لم تكن عن خطايا شخصية بل عن خطايا مجمل إسرائيل كأمّة.

هذه المقاربة تجد دعماً لها في فحوى كرازة يوحنا. فقد توجه يوحنا إلى كل أمة إسرائيل داعياً إياهم إلى إصلاح شعب إسرائيل قبل حلول الغضب المزمع أن يُقبل عليهم. فكانت بالتالي دعوة يوحنا للشعب لأن يبادر كأمّة وليس كأشخاص مستقلّين. وبالطبع، فقد استجاب إلى الدعوة أفراد، وكثيرون منهم انطلقوا من حِسّ المسؤولية تجاه شعب إسرائيل. ولكن من المحتمل أيضاً أن كثيرين من شعب إسرائيل، المعتبرين أمناء، قد أقبلوا إلى يوحنا رغبة منهم في إصلاح إسرائيل كما يدعو يوحنا(٣٢).

ويستنتج ماير من هذه الاعتبارات أن أيَّ حكم على مسألة الخطايا الشخصية عند الرب يسوع يتخطى ما تسمح به المعلومات المتوفرة. ويذكّر بأن البحث التاريخي يفضي أحياناً إلى الإقرار بعدم إمكانية التأكد من الموضوع. فمسألة كتلك التي تتعلق بخطايا يسوع الشخصية لا تسمح بإيجاد جواب يرتكز على مبادىء البحث التاريخية، ولا بد من اختلاف أحكام الدارسين حول هذه المسألة، لانعدام الأدلة، بحسب إيمان الدارس أو عدم إيمانه(٣٣).

---

(٣٠) J. Meier, *op. cit.*, p. 2.114.

(٣١) عزرا ٩:٦-١٥ ؛ نحميا ٩:٦-٣٧ ، 1QS ١:١٨-٢:٢

(٣٢) هذه النظرة تخالف رأي الدارسين الذين يعتبرون أن يوحنا كان يدعو مَن كان غير نقيٍ من الشعب، متوجهاً بالتالي إلى أفرادٍ حصراً. أنظر على سبيل المثال:
B. Chilton, *Jesus' Baptism and Jesus' Healing : His Personal Practice of Spirituality*, Trinity Press International, Harrisburg - PA, 1998, pp. 28-29; J. E. Taylor, *The Immerser, John the Baptist within Second Temple Judaism*, Eerdmans, Grand Rapids - Michigan, 1997, pp. 49-100.

(٣٣) Meier 115

خلاصة

تُبرز الآراء المتداولة حول معموديّة الرب يسوع، والتي ذكرنا بعضاً منها في معرض هذه الدراسة، أهميّة طرح هذه المسألة من وجهة نظر نقدية ترتكز على مناهج النقد الكتابي وتطبيق معايير المؤرخ على الفصول السرديّة الإنجيلية. وقد تثبّتَ لنا أن يسوع المسيح قد توجّه بالفعل إلى نهر الأردن لكي يعتمد من يوحنا، ما يمكن أن يدل على اعترافه بيوحنا نبياً إسخاتولوجياً وقبوله لرسالته عن افتراب دينونة إسرائيل الخاطىء، وعلى تعبيره بمعموديته عن توقه إلى إقامة إسرائيل المنقّى من خطاياه.

يسوع التاريخي وطرد الشياطين

د. جوني عوّاد

تُجمع الأناجيل الإزائية في نظرتها إلى يسوع، على أنه كان طارد شياطين. فالتراث الإزائي يروي سبع قصص، بعضها بشكل مطول، والبعض الآخر باختصار، عن طرد يسوع لشياطين أو أرواح نجسة. وإذا ما تبنَّينا نظرية المصدرَين كحل لعلاقة الأناجيل الإزائية ببعضها، لوجدنا أن هذه القصص ترجع إلى مصادر مختلفة ومستقلة عن بعضها البعض[1]. وبالرغم من أن أغلبية القصص الإزائية هي من إنجيل مرقس (طرد الروح النجس في مجمع كفرناحوم، مر ١:٢١ ـ ٢٨ والنص الموازي في لو ٤:٣٢ ـ ٣٣؛ الروح النجس في ناحية جراسيين، مر ٥:١ ـ ٢٠؛ الصبي المسكون بروح نجس، مر ٩:١٤ ـ ٢٩ والنصوص الموازية في متّى ١٧:١٤ ـ ٢١ ولو ٩:٣٧ ـ ٤٣؛ وابنة المرأة الصورية التي فيها روح نجس في مر ٧:٢٤ ـ ٣٠)، غير أن هناك قصة قصيرة من Q، موجودة في متّى ولوقا، عن الرجل الأعمى (الأخرس؟) الذي فيه شيطان، والتي ترد في مقدمة النص الشجاري حول علاقة يسوع ببعلزبول (متّى ١٢:٢٢ ـ ٢٤أ؛ لو ١١:١٤). أما المصدر الخاص بـ متّى (M) فيحوي قصة عن طرد لشيطان في رجل أخرس (متّى ٩:٣٢ ـ ٣٣). والمصدر الخاص بـ لوقا (L) يشير باختصار إلى مريم المجدلية التي طرد منها يسوع سبعة شياطين، وبعض النساء اللواتي شُفين من أرواح شريرة وأمراض (لو ٨:٢). هناك أيضاً إشارات موجزة من يد كُتّاب

---

(١) أستند في هذه المحاضرة نظرية المصدرَين التي وضع أُسُسَها العلمية الباحث الألماني H.J. HOLTZMANN في القرن التاسع عشر. تقول هذه النظرية إن إنجيل مرقس هو أول إنجيل كُتب. استخدم متّى ولوقا إنجيل مرقس كمصدر أساسي، ومصدر آخر مشترك بينهما سُمّي بـ Q (Quelle). بالإضافة إلى هذين المصدرين الأساسيين، كان لكل من متّى ولوقا مصدران حصريان خاصان بهما (L وM) مما يفسّر الوجود الحصري لبعض القصص والأقوال في هذين الإنجيلين.

الأناجيل على أن يسوع طرد شياطين وأرواح نجسة كثيرة (متّى ٨:١٦؛ لو ١٣:٣٢؛ مر ١:٣٤، ٣٩)، أو أنه أعطى سلطة لتلاميذه كي يطردوا الشياطين (متّى ١:١٠، ٨؛ مر ٦:١٣).

كل هذه المعطيات تؤكد لنا أمرين مهمّين: الأمر الأول هو الإجماع الإزائي في نظرته إلى يسوع كطارد شياطين. والأمر الثاني هو تاريخية النظرة الإزائية كون المعطيات آتية من مصادر مختلفة ومستقلة عن بعضها البعض.

في ما يلي سأسلّط الضوء على طرد الشياطين كظاهرة تميزت بها خدمة يسوع، شارحاً خلفياتها التاريخية، ومقيّماً معناها وأهميتها على مستوى رسالته. لن أتطرق إلى القصص المختلفة بحد ذاتها لتأكيد تاريخيتها، لأن المهمّ ليس تاريخية كل قصة بقدر ما هو تاريخية النظرة الإزائية إلى يسوع كطارد شياطين، والتي حاولت إثباتها سابقاً. وسأختم بنظرة معاصرة عن يسوع وطرد الشياطين.

سأبدأ من خلال أحد نصوص إنجيل مرقس (٣: ١٩ب – ٢٧)، والمتعلق بالشجار أو الخلاف بين يسوع ومعارضيه حول علاقته ببعلزبول. النص بشكل عام، ومثل ربط الرجل القوي بشكل خاص، الموجود ضمن النص، يمفصلان أهمية طرد يسوع للشياطين. النص يقرأ كالتالي: "ثم أتوا إلى بيتٍ، فاجتمع أيضاً جمع حتى لم يقدروا ولا على أكل خبزٍ. ولما سمع أقرباؤه، خرجوا ليمسكوه، لأنهم قالوا إنه مختل، وأما الكتبة الذين نزلوا من أورشليم فقالوا إن معه بعلزبول، وإنه برئيس الشياطين يخرج الشياطين. فدعاهم وقال لهم بأمثال: كيف يقدر شيطان ان يُخرج شيطاناً؟ وإن انقسمت مملكة على ذاتها لا تقدر تلك المملكة أن تثبت؛ وإن انقسم بيت على ذاته لا يقدر ذلك البيت أن يثبت؛ وإن قام الشيطان على ذاته وانقسم لا يقدر أن يثبت بل يكون له انقضاءٌ. لا يستطيع أحد أن يدخل بيت قوي وينهب أمتعته إن لم يربط القويَّ أولاً وحينئذٍ ينهب بيته."[٢]

(٢) كل المقاطع الكتابية مأخوذة من ترجمة البستاني – فانديك.

هذا النص موجود أيضاً في متّى ولوقا، مع بعض الاختلافات والفروقات (متّى ١٢: ٢٤ – ٢٩؛ لو ١١: ١٥ – ٢٢)، لكن الأهمّ من ذلك أن القصة في كل من لوقا ومتّى تتضمن قولاً ليسوع بغاية الأهمية[٣]. ففي لوقا يقول يسوع: "ولكن، إن كنت بإصبع الله (أي بقوة الله: أنظر خر ٨:١٥) أُخرج شياطين، فقد أقبل عليكم ملكوت الله" (لو ١١:٢٠). والنص الموازي في متّى يقرأ: "ولكن إن كنت بروح الله أخرج الشياطين، فقد أقبل عليكم ملكوت الله" (متّى ١٢:٢٨).

هناك شبه إجماع بين الباحثين على تاريخية قصة الخلاف بين يسوع ومعارضيه، كون القصة محرجة لما فيها من اتهام ليسوع على أنه متواطئ مع بعلزبول، وانه في حلف معه. قصة بهذا المستوى من الإحراج لا يمكن أن تكون من نتاج مخيلة الكنيسة الأولى. أما في ما خص قول يسوع عن علاقة طرد الشياطين بمجيء الملكوت في كلٍّ من لوقا ومتّى، فمن المحتمل جداً أن يكون النص في لوقا هو الأكثر أصالة وقرباً من Q، وأن يكون بالتالي من يسوع التاريخي[٤].

هناك أمران ملفتان للنظر في هذه النصوص. الأول، إعتبار أنَّ طَرْدَ يسوع للشياطين هو البرهان القاطع على أن ملكوت الله قد أتى أو قد وصل. والثاني هو ارتباط هذا المجيء ارتباطاً عضوياً بشخصه وخدمته، وبالأخص في طرده للشياطين. طرد الشياطين هو العلامة على أن الملكوت قد أتى، وان يسوع في طور ربط الرجل القوي (الشيطان) ونهب بيته.

لكن ما معنى أن يأتي ملكوت الله، ويأتي بالتحديد من خلال طرد يسوع للشياطين؟ ما هو ملكوت الله؟ ولماذا طرد الشياطين؟ مما لا شك فيه أن هناك إجماعًا أكاديميًا، نابعًا من إجماع إزائي، على أن رسالة الملكوت أو بالاحرى مجيء الملكوت شكّل الأطروحة المركزية للحركة الاصلاحية التي قادها يسوع في

(٣) من المحتمل أن تكون قصة الشجار حول علاقة يسوع ببعلزبول قد وردت في كل من مرقس Q، أي أن هناك اتفاقاً بين مرقس وQ على هذا النص.

(٤) عن تاريخية لو ١١:٢٠ وقرب نص لوقا من النص الأصلي لـ Q ، أنظر:
J. P. MEIER , *A Marginal Jew* (New York: Doubleday,1994), vol. 2: 410 -411, 416 417

مجتمعه اليهودي. ولكن، بالرغم من استعماله المستمر لهذه العبارة (ملكوت الله)، إلاّ أن يسوع لم يحدّد بشكل حاسم معناها وما قصده بها. عندما تكلم عن الملكوت تكلم عنه بأمثال ("يشبه ملكوت الله..."؛ "بماذا نشبّه ملكوت الله...؟"). ما يزيد من ضبابية العبارة هو شح وجودها في العهد القديم والكتابات اليهودية غير القانونية(٥).

أمام هذه الحال انطلق البحث عن معنى العبارة من خلال أفق آخر، ولكن ذات علاقة بالعبارة. أعني موضوع "ملك الله" في العهد القديم . هذا البحث موجود في كتاب John Meier (*A Marginal Jew*) ولا داعي لإعادة سرده هنا، سأكتفي بعرض بعض استنتاجاته. بعد المسح الشامل لموضوع "ملك الله" في العهد القديم وكتابات ما بين العهدين، يخلص Meier إلى أنه في فترة ما بعد السبي البابلي، وبعد رجوع شعب إسرائيل إلى فلسطين، وما رافقه من انحطاط خلقي وظلم وجور في إسرائيل ، بدأ مجيء ملك الله محط آمال ورجاء الأنبياء في وضع حدٍّ نهائيّ لواقع العالم الراهن وبسط ملكه العادل بشكل كامل وعلى كل خلقه(٦).

استعمال يسوع لعبارة "ملكوت الله"، إذاً كان بهدف إيقاظ أمل ورجاء الأنبياء في مخيلة معاصريه حول قدوم ملك الله إلى العالم ليخلّص ويحرر. هو رجاء بعالم جديد تسوده العدالة، متحرر من قيود الشر والبغض والعنف والفساد (أنظر أش ٥٩ : ٩ ـ ٢١، وبالأخص آ ٢٠ ـ ٢١).

بهذا القصد قام يسوع بإعلانه الأول عند بدء خدمته حسب إنجيل مرقس: "قد كَمُلَ الزمان، واقترب ملكوت الله، فتوبوا وآمنوا بالإنجيل" (١٥:١). ويُصر في إنجيل لوقا على أن الملكوت لم يقترب فحسب، بل إن ملكوت الله هو ها هنا "في داخلكم" (٢١:١٧). الأناجيل الإزائية تشير بوضوح وبصوت واحد إلى أنّ خدمة يسوع بالقول والفعل كانت تجسيدًا لدخول ملك الله إلى العالم ليفدي ويخلّص ويجدّد ويحرّر. من خلال خدمة يسوع كان العالم الجديد الذي تطلع

(٥) ترد العبارة في أخبار الأيام الأول ٢٨:٥، وفي كتاب حكمة سليمان ١٠:١٠

(٦) أنظر: J. MEIER , *A Marginal Jew*, vol. 2: 348 -349

إليه الأنبياء يخترق ويثقب العالم القديم. في أمثاله تحدّى يسوع فكر سامعيه ودعاهم إلى الدخول إلى ملكوت الله لكي يتشكلوا به. من خلال عجائبه وشفاءاته كانت نبوءات أشعيا النبي ورجواته تتحقق: "العمي يبصرون، والعرج يمشون، والبرص يطهرون، والصم يسمعون، والموتى يقومون، والمساكين يُبشّرون" (متّى ١١:٥؛ أنظر أش ١٨:٢٩؛ ٣٥:٥؛ ٤٢:٧، ١٨؛ ٢٦:١٩). وأيضاً حسب لوقا: "روح الربّ عليَّ لأنّه مسحني لأبشّر المساكين، أرسلني لأشفي المنكسري القلوب، لأنادي للمأسورين بالإطلاق، وللعمي بالبصر، وأرسل المنسحقين في الحرية، وأكرز بسنة الرب المقبولة" (٤:١٨ ـ ١٩؛ أش ٦١:١ ـ ٢). مشاركته بموائد المهمَّشين كانت احتفالاً بفرح الملكوت، وإعلاناً مسبقاً عن مائدة الملكوت الأخيرة. أما في طرده للشياطين، فكان مجيء ملكوت الله يتجسد حاضراً ("ولكن إن كنت بإصبع الله أُخرج شياطين، فقد أقبل عليكم ملكوت الله"). ملكوت الله، ملكوت الخلاص والتحرر، لم يكن ليقتصر على الوضع الروحي لأشخاص هنا وهناك، إنما كان له أبعاد اجتماعية وسياسية واقتصادية سأعرض لها لاحقاً.

لكن لماذا ربَطَ يسوع مجيء الملكوت بطرده للشياطين بشكل لا مثيل له في الجوانب الأخرى لخدمته؟ لماذا الشيطان أو الشياطين بالتحديد؟ من هي تلك الشخصية؟

كان عالم يسوع الفكري والديني من نسيج أبوكاليبتي (رؤيوي). الثنائية كانت أهم ميزاته. مجرى التاريخ والوجود البشري كانا نقاط تجاذب، أو ساحات قتال، بين القوى الفوطبيعية، أي الله والشيطان. هذه النظرة للواقع لم تكن بغريبة. فقد تبنّتها جماعات يهودية مختلفة، أبرزها جماعة قمران (٤:٢٤ ـ ٣:١٨ IQS)، وتشهد لها كتابات ما بين العهدين. هذا الصراع لم يكن فقط فوطبيعي أو على المستوى الروحي، إنما كان أيضاً صراعاً على مجرى التاريخ والوجود البشري يظهر جلياً في امتلاك الشيطان قلوب البعض والفتك مرضاً وألماً بأجساد آخرين، وينعكس عنفاً اجتماعياً وسياسياً واقتصادياً وقع في شباكه شعب إسرائيل كأفراد وكجماعة(٧). يقيني أن يسوع كان يعقتد أن حياة شعب إسرائيل لم تعد ساحة

(٧) R. A., HORSLEY, *Jesus and the Spiral of Violence* (Minneapolis: Fortess Press, 1993) 187

قتال بين الله والشيطان، إنما اصبحت بأكملها تحت قبضة الشيطان، ترزح كعبدة تحت وصاية سيدها.

هذا هو العالم الفكري والديني الذي تأثر به يسوع. فهمه لخدمته بالقول والفعل، وبالأخص طرده للشياطين، كان مرتبطًا إرتباطاً عضوياً بالنظرة الأبوكاليبتية للعالم. إسرائيل كأفراد وكجماعة، كمؤسسات وكقادة روحيين وسياسيين، هي في قبضة الشيطان. من دون هذه الخلفية لا يمكننا فهم قول يسوع للفريسيين الذين أتوه محذرين من أن هيرودس أنتيباس ينوي قتله: "أمضوا وقولوا لهذا الثعلب ها أنا أخرج شياطين، وأشفي اليوم وغداً، وفي اليوم الثالث أكمِّل" (لو ١٣: ٣٢). إن وصف هيرودس بالثعلب هو دلالة على نظرة يسوع السلبية له وتقييم ناقد لحكمه. الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي الذي أفرزه حكم هيرودس هو نتاج قبضة الشيطان على مجرى الأمور. إن كان هيرودس قادر على تهديد حياة يسوع، فإنّ يسوع أيضاً قادر على تهديد حكم هيرودس بطرده للشياطين التي ترعى حكمه.

هناك تناقض جوهري بين ملكوت الله، وممالك هذا العالم التي ترعى شؤون مجتمعاتها، لأنها كلها فريسة الشيطان. بماذا يغوي الشيطان يسوع في تجربته في البرية؟ "ثم أخذه أيضاً إبليس إلى جبل عالٍ جداً، وأراه جميع ممالك العالم ومجدها. وقال له: أعطيك هذه جميعها إن خررت وسجدت لي" (متّى ٤: ٨ ـ ٩). هذا يعني أن ممالك هذا العالم ـ ان الوضع السياسي والاجتماعي والاقتصادي لهذا العالم ـ هو تحت سيطرة الشيطان كونه قادرًا على أن يمنحها لمن خرّ وسجد له. ملكوت الله لا يمكن أن يملك في ممالك هذا العالم. ليكون البديل عليه ثقبها واختراقها مثل ما كان على يسوع أن يربط الرجل القوي لينهب بيته.

السؤال المطروح أمامنا هو من أين هذه النظرة الأبوكاليبتية للعالم التي تبنّاها يسوع ودور الشيطان فيها، خصوصاً أن الشيطان في العهد القديم لا يلعب الدور الذي يلعبه في فكر يسوع. ففي العهد القديم يرد الفعل العبري «شَطَن» فقط ست مرات (مز ٣٨: ٢٠؛ ٧١: ١٣؛ ١٠٩: ٤؛ ٢٠: ٢٩؛ زك ٣: ١)، ويحمل معنى "يعيق"، "يَسُد"، "يُعارض"، "يَتّهم"، ليكون "خصماً" أو "عدوّاً". أما الاسم "شَطَن"

(الكلمة العبرية للشيطان والمترجمة بالسبعينية بـ diabolos) فَيَرِدُ ستًّا وعشرين مرة، في سبعة منها لوصف كائن بشريّ بالعدوّ أو الخصم (١ صم ٢٩: ٤)، والتسع عشرة الباقية للإشارة إلى كائن سماوي أو فوطبيعي. في ثلاث منها من دون أداة التعريف (أي كشخصية، ١ أخ ٢١: ١؛ عد ٢٢: ٢٢، ٣٢)، وفي البقية مع أداة التعريف (هَشطن) لتعني "المُتَّهِم"، "المعيق"، "العدو"، "الخصم"، أي أنها تشير إلى دورٍ وظائفي يمكن لأيّ كائن آخر القيام به، وليس بالضرورة إلى شخصية واحدة محدَّدة. الملفت للنظر هو أن العهد القديم يُعرِّف الشيطان كواحد من ملائكة الله، والملائكة كانت تدعى ابناء الله. أما في ما خص دوره الوظائفي، فهو مستمدّ من إمرة الله. بشكل عام، ومن ناحية دوره الوظائفي، الشيطان لا يتصرف باستقلالية عن الله، إنما يعمل لتحقيق أهداف ومقاصد الله (على سبيل المثال قصة بلعام والملاك الذي أعاق دربه حسب عد ٢٢، أو في سفر أيوب حيث يعمل الشيطان بموافقة الله ليجرّب أيوب). إذاً هو خادم لله ويعمل بموافقته. لكن في زكريا واخبار الأيام الأول نرى بداية تَبَدُّل في صورة الشيطان من دور وظائفي تحت أمرة الله إلى شخصية معادية لله. في زكريا يساهم الشيطان في تسبيب انقسام ضمن إسرائيل بوقوفه إلى جانب فريق ضد فريق آخر (٣: ١ ـ ٢)، وفي اخبار الأيام الأول يُحرّض داود، ضد إرادة الله، على إقامة احصاء بهدف تنظيم النظام الضرائبي(٢١: ١: "ووقف الشيطان ضد إسرائيل، وأغوى داود ليحصي إسرائيل")[٨].

بالرغم من هذا التطور والتبدل في الصورة، فالشيطان لا يصل في العهد القديم إلى الحدّ الذي يتصوّره يسوع في الأناجيل كرئيس لأمبراطورية الشرّ القابضة بيدها ليس فقط على شعب إسرائيل إنما على العالم بأسره.

الخلفية المباشرة لنظرة يسوع إلى العالم ودور الشيطان فيه تكمن في فترة ما بين العهدين (٢٠٠ ق.م. ـ ٢٠٠ ب.م.). إن دخول الحضارة الهلينية إلى الشرق بشكل عام ، وإلى أرض فلسطين بشكل خاص، أدّى إلى انقسامات يهودية ـ

(٨) القصة ذاتها ترد في ٢ صم ٢٤: ١ ـ ١٧، ولكن هناك الله مَنْ يأمر بإحصاء إسرائيل.

يهودية، بين دعاة للتأقلم مع تلك الحضارة، وبين رافضين لها. إحدى مظاهر الرفض كانت الثورة المكّابية سنة ١٦٨ق.م. في ظل هذا الصراع اليهودي الداخلي بدأت الأسئلة تُسأل: من يقود شعب إسرائيل؟ من هي إسرائيل الحقيقية؟ من يقف إلى جانب الله، ومن يسير في طريق الأمم؟ من يكسر عهد الله؟

نتيجة هذا الصراع كان خروج بعض الجماعات عن اليهودية التقليدية (على سبيل المثال الجماعة التي استقرت في قمران)، وبروز كمٍّ هائل من الكتابات اليهودية غير القانونية (Apocrypha, Psuedepigrapha). في هذا الجو بدأت المجموعات المنشقة بكتابة القصص، انطلاقاً من تك ٦، عن بدايات الشيطان وأصله، ومن ثم سقوطه، وذلك بهدف وصف معارضيهم من اليهود على أنهم يجسدون بفكرهم وحياتهم قوى الشر التي كانت قد سقطت، والتي أعطوها أسماءً مختلفة (الشيطان، بعلزبوب، سيمحازا، ازازيل، بليعال، أمير الظلمة...)[٩]. كتاب أخنوخ الأول ٦ ـ ١٤ وكتاب يوبيلي ٥ يقدمان لنا أمثلة عن هذه القصص.

إن ما يحدث في إسرائيل من انشقاقات هو مشابه لما جرى على المستوى الفوطبيعي عندما سقطت الملائكة، ونتيجة حتمية له[١٠]. إسرائيل أضحت أسيرة الصراع الفوطبيعي بين أمبراطورية الله وأمبراطورية الشيطان ومسرحاً له.

إذاً الشيطان كشخصية فوطبيعية، معادية لله، تملك على أمبراطورية الشر، وتعيث فساداً في المجتمع، وتمتلك أشخاصاً بأمراض وتفتك بهم هي من نتاج مخيلة جماعات عاشت في فترة ما بين العهدين، كانت الانشقاقات الداخلية المسبب الرئيسي لها. يسوع كان ابن بيئته وتبنّى تلك النظرة للعالم وفهم خدمته في ضوئها.

على المستوى المعاصر، هناك العديد من الأسئلة التي يمكن أن تطرح . إذا كان الشيطان كشخصية فوطبيعية يملك على أمبراطورية الشرّ هو من نتاج مخيلة

(٩) استوحيت بعض هذه الأفكار من الدراسة المعمقة لـ
E. PAGELS, *The Origin of Satan* (New York: Random House,1996).

(١٠) J.J. COLLINS, *The Apocalyptic Imagination* (New York: Crossroad,1984).

جماعات يهودية عاشت في ظروف معينة، كيف نفسر طرد الشياطين؟ هل كان يسوع حقاً يطرد كائنات فوطبيعية؟ هل طَرْدُ الشياطين وَهْمٌ في خدمة يسوع؟ هل نشارك يسوع في نظرته إلى العالم كما فهمه هو ونحن اليوم في القرن الحادي والعشرين؟

هذه الأسئلة مهمة وذات أبعاد لاهوتية بغاية الدقة. في ما يلي بعض الاقتراحات للإيجابة عليها. في كتابه *A Marginal Jew*، يقول John Meier: إذا ما نظرنا إلى المعرفة الطبّية في القرن الأول كما كانت عليه، فإنه من الطبيعي رد الأمراض العقلية، أو السيكوسوماتية (أي الاضطرابات الجسدية الناتجة عن اضطرابات عقلية أو عاطفية)، أو داء الصرع المزمن (Epilepsy) إلى تملك الشياطين لأشخاص. وإذا فهم يسوع دعوته على أنها دعوة لمجابهة هذه القوة لأنها تفتك ألماً بحياة شعبه، فمن الطبيعي له، كيهودي في القرن الأول، أن يفهم هذا الجانب من خدمته على أنه طرد للشياطين[١١].

Stevan Davies في كتابٍ له بعنوان **يسوع الشافي** (*Jesus the Healer*) يبحث في ظاهرة امتلاك الشياطين وطردها في خدمة يسوع من منظارين[١٢]: الأول أنتروبولوجي (علم الإنسان)، والثاني من خلال طب النفس أو الطب العقلي (Psychiatry). بناءً على دراسات وتحاليل أنتروبولوجية ،من عدة أماكن معاصرة، حول ظاهرة تملك الشياطين، يقول Davies: ان الظاهرة هي الأكثر انتشاراً عند الأشخاص في أسفل التركيبة الاجتماعية، إذ يكونون، على الصعيد الاجتماعي، أقل شأناً وأهمية، وخاضعين ضمن تركيبة عائلاتهم. وبما أن الأغلبية الساحقة للمجتمعات هذه بطبيعتها ذكورية، فإنّ النساء هنّ بالإجمال ضحايا هذه الظاهرة. بسبب وضعهنّ الاجتماعي الخاضع، وانعدام فرص المساعدة والدعم، تعاني هؤلاء من قلق حاد. للتغلب على القلق يتظاهرن بأنّهنّ ممتلكات من أرواح شريرة أو شياطين، وذلك بهدف لفت الأنظار والاهتمام والشفقة. إذاً امتلاك الشياطين هي آلية للتعاطي مع مشكلة اجتماعية للتغلب عليها. في هذا السياق

(١١) J. MEIER , *A Marginal Jew*, vol. 2: 407

(١٢) S. DAVIES, *Jesus the Healer* (London: SCM Press,1995)

يشير Davies إلى أنّ معظم الأشخاص الذين طرد منهم يسوع شياطين أو أرواح شريرة كانوا يعانون حالات اجتماعية مشابهة، وأن أكثرهم كانوا من النساء، مستشهداً بـ لو ٨: ١ ـ ٣: "وعلى أثر ذلك كان (يسوع) يسير في مدينة وقرية ويكرز ويبشر بملكوت الله، ومعه الاثنا عشر وبعض النساء كنَّ قد شفين من أرواح شريرة وأمراض: مريم التي تدعى المجدلية التي خرج منها سبعة شياطين، ويونا امرأة خوزي وكيل هيرودس، وسوسنة، وأُخرَيَات كثيرات كنَّ يخدمنه من أموالهنَّ. ويخلص Davies بالقول إلى أن امتلاك الشياطين ليس حدثًا فوطبيعيًّا بقدر ما هو آلية لمجابهة الواقع، أو نمطًا من الردّ على واقع اجتماعي معيّن(١٣). طرد يسوع للشياطين إذاً كان شفاء هؤلاء اجتماعياً، أي قبولهم كمتساوين وخرطهم في صلب خدمته.

النظرة التحليلية الثانية لظاهرة امتلاك الشياطين ترتكز على أبحاث في الطب النفسي أو العقلي، وبالتحديد ما يسمى بـ "انفصام الشخصية"(*) هذا يعني وجود شخصيتين أو أكثر في الشخص الواحد تسيطر على تصرفاته وتعاطيه الاجتماعي. هذه الحالات لها جذورها بشكل عام في طفولة الإنسان، ومردها إيذاء أو تعدٍّ جنسي. ولكن هناك مسبِّبات أخرى مثل تأثّر شخص ما بموت عزيز، أو حادث معين، أو كوارث حروب ، أو الانتقال من بيئة إلى أخرى. لاحتواء الأذى الحاصل نتيجة المسبِّبات التي ذكرتها، يخلق الشخص المعتدى عليه أو المتضرر شخصية (أو شخصيات) بديلة. مع مرور الزمن يبدأ الغضب الناتج عن الأذى بالتفاعل ليصبح منظماً بشكل شخصية أو شخصيات لها عواقب على تفاعل الشخص اجتماعياً.

لا أريد تبنّي طروحات Davies بالكامل. هذا البحث يستوجب التعمق فيه أكثر. لكن الهدف الرئيسي من ذكره أنه آن الآوان للنظر إلى ظاهرة امتلاك الشياطين، وطرد يسوع لها، من خلال المسارات التي رسمها Davies أو من خلال مسارات بديلة.

(١٣) S. DAVIES, *Jesus the Healer*, 85 - 86.

(*) (MPD: Multiple Personality Disorder, أو DID: Dissociative Identity Disorder).

إن قوى الشر في هذا العالم هي واقع حقيقي، لكنها نابعة من قلب الإنسان، وليست من خارجه، وتتمظهر عنفاً جسدياً، ونفسياً، وفكرياً، واجتماعياً، واقتصادياً، وسياسياً، تطال أفراداً وجماعات. ولأنّ يسوع كان ابن بيئته، ردّ مظاهر قوى الشر هذه إلى الشيطان، وجابهه بكل تجسّداته ومظاهره تأثراً، شافياً، معلماً. قد لا نشارك يسوع نظرته إلى العالم، لكن قوى الشر التي نسبها إلى الشيطان كانت ولا تزال حقيقية. إن وجود الشيطان كشخصية فوطبيعية غير مهم لواقع الشر في العالم ولقوته في قلب الإنسان، ودعوة يسوع كنيسته لمحاربته والتصدي له أينما وُجد.

التطوبيات والويلات على لسان المسيح

الأب د. غابي أبو سمرا

غالباً ما تُعتبر الطوبيات والويلات بركات ولعنات عند بعض الباحثين، ولكن عندما راجعنا النصوص لم نجد ما يدعو لهذه التسمية، لأنها تختلف اختلافاً واضحاً عمّا هو الحال في الكتاب المقدس وفي اللغات السامية القديمة حيث تعابير البركة واللعنة مستعملة بشكل قانوني ومقصود: فاللعنة هي تمني أو إحداث ضرر معنوي ومادي لمن توّجه إليه، والبركة هي تمني الخير المعنوي والمادي لمن يُبارَك. أمّا في الإنجيل، وخاصةً عى لسان السيّد المسيح، فالطوبى هي أقرب للتهنئة والسعادة منها إلى البركة، وكذلك الويل هو أقرب إلى التحذير والتوبيخ منه إلى اللعنة وتمني الضرر.

في حديثنا لن ندخل في مشاكل تكوين النص الإنجيلي وتركيباته الأدبية بسبب ديكتاتورية الوقت، من جهة، ومن جهة أخرى، هذه المسألة تتطلب جهداً وبحثاً خاصّين؛ لهذا نكتفي بعرض النصوص كما وردت في الإنجيل.

أولاً، سنعرض قائمة (inventaire, liste) كاملة في الطوبيات، وفقط الآيات التي تحتوي على كلمة "طوبى"، وقائمة أخرى في الويلات، وأيضاً فقط الآيات التي تحتوي على كلمة "ويل"، وذلك لحصر الموضوع؛ سنعطي ملاحظات حول بعض الآيات حيث يقتضي الأمر. إننا نجد على لسان السيّد المسيح ٢٥ طوبى و١٢ ويلاً موزّعة في الأناجيل الأربعة، وواحدة منقولة على لسان بولس الرسول في أعمال الرسل. يشكل عدد الويلات تماماً نصف الطوبيات إذا ما اعتبرنا الطوبيَيْن، الموجهتين إلى العبيد الذين ينتظرون عودة سيّدهم، طوبى واحدة (لو ١٢: ٣٦-٣٨). ثانياً، سنتوقّف على مقارنة مختصرة بين الأناجيل الإزائية.

ثالثاً سنعطي بعض شروحات، كنموذج، حول الطوبيات عند متّى، والويلات عند لوقا، ونحاول ربطها بمصدرها الكتابي ومعرفة إطارها الإجتماعي والديني. أما بقية الطوبيات والويلات فنكتفي بعرضها فقط، وذلك لتكملة القائمة من جهة، ومن جهة أخرى، تحاشياً لتضخيم المقال[١].

I - القائمة

أ- الطوبيات

- متّى: ٥: ٣- ١٢؛

١ - طوبى لمساكين الروح، فإن لهم ملكوت السماوات.

٢ - طوبى للودعاء، فالأرض يرثون.

٣ - طوبى للحزانى، فإنهم يعزّون.

٤ - طوبى للجياع للبرّ والعطاش، فإنهم يشبعون.

٥ - طوبى للرحماء، فإنهم يرحمون.

٦ - طوبى لطهارى القلب، فالله يرون.

٧ - طوبى لبناة السلام، فأبناء الله يدعون.

٨ - طوبى للمضطهَدين في سبيل البرّ، فإن لهم ملكوت السماوات.

٩ - طوبى لكم، إذا سبوكم، واضطهدوكم، وافتروا عليكم بسببي كل سوْ.

أجل، سرّوا وابتهجوا، لأن اجركم في السماوات عظيم، فهكذا اضهدوا مَن خلا من أنبياء.

(١) إن النصوص الكتابية التي استند عليها هي من ترجمة "**اونجليون" العهد الجديد**، كلية اللاهوت الحبرية، جامعة الروح القدس، الكسليك، ١٩٩٢.

- لوقا: ٦: ٢٠-٢٦:

١٠- طوبى لكم، أيها المساكين، فإن لكم ملكوت الله.

١١- طوبى لكم، أيها الجياع الآن، فسوف تشبعون.

١٢- طوبى لكم، أيها الباكون الآن، فسوف تضحكون.

١٣- طوبى لكم، إذا ما الناس أبغضوكم، بسبب ابن الإنسان، ورذلوا، اذا ما سبوا اسمكم، وكاسم شائن نبذوا.

أجل، سرّوا وابتهجوا، لأن أجركم عظيم في السماء ، فهكذا كان آباؤهم يفعلون بالأنبياء.

متّى ١١: ٥-٦// لوقا ٧: ٢٢-٢٣:

إن عمياناً يبصرون، وعرجاً يمشون، وبرصاً يطهرون، وصمّاً يسمعون، وموتى يقومون، ومساكين يُبَشَّرون،

١٤- وطوبى لمن لا يزلّ بسببي.

المسيح يطوّب التلاميذ لأنهم يفهمون ويبصرون الحقيقة التي تنبّأ فيها أشعيا والتي رفضها غيرهم من اليهود.

متّى ١٣: ١٦-١٧// لوقا ١٠: ٢٣: تطويب التلاميذ

١٥- أمّا أنتم فطوبى لعيونكم لأنها تبصر، ولآذانكم لأنها تسمع. والحق لكم أقول: كم نبي وبار اشتهى أن يرى ما تبصرون فلم يرَ، وأن يسمع ما تسمعون فلم يسمع.

متّى ١٦: ١٧:

١٦- طوبى لك يا سمعان بن يونا، فما كشف لك ذلك لحم ودم، بل أبي الذي في السماوات.

هذه الطوبى لسمعان يتفرد بها متّى. هذا الوحي ليس وليد معرفة بشرية بحتة بل هو عمل الله. وجواباً على هذا الوحي يبني المسيح كنيسته على بطرس - الصخرة ويعطيه مفاتيح الملكوت ليحلّ ويربط باسمه.

متى ٢٤: ٤٦// لوقا ١٢: ٤٣:

١٧- فطوبى لذلك العبد، إذا جاء سيّده، ووجده يفعل ذلك.

إن العلاقة مع عبد أمين عاقل يتصرف بأمانة في غياب سيّده، تتخطّى علاقة سيّد - عبد لتصبح علاقة ثقة وصدق. والسيّد يكافئ مثل هذا العبد ويرقّيه ويقيمه على كل ما له.

- لوقا ١١: ٢٧-٢٨:

وبينا يسوع يتكلّم، علا صوت امرأة من الجمع تقول: طوبى لبطن حملك، وثديين رضعتهما.

١٨- فقال يسوع: بل الطوبى لسامعيّ كلمة الله، وحافظيها.

- لوقا ١٢: ٣٦-٣٨:

تشبهّوا بأناس ينتظرون سيّدهم من العرس، حتى اذا ما جاء وطرق، فتحوا له دون إبطاء.

١٩- طوبى لهم أولئك العبيد، إذا ما جاء السيّد، فوجدهم ساهرين. الحق أقول لكم: إنه يشدّ وسطه، ويتكئهم يأكلون، ويدور يخدمهم.

٢٠- وإن جاء في الهزيع الثاني، أو الثالث، ووجدهم على هذه الحال، فطوبى لهم.

لوقا ١٤: ١٣-١٤:

إذا أولمت فادعُ مساكين، وزمنى، وعرجاناً، وعمياناً،

٢١- وطوبى لك، إذ لا يسع هؤلاء أن يردوا صنيعك، فيردّ إليك يوم قيامة الأبرار.

- لوقا ٢٣: ٢٩ :

٢٢- فها هي أيام تأتي، ويقال فيها: طوبى للعواقر، ولبطون لم تلد، وثدي لم تُرضع منه.

يوحنا ١٣: ١٥-١٧:

كنت لكم مثالاً، فاصنعوا أنتم ما إليكم صنعت.

الحقّ، والحق أقول، إن عبداً ليس أعظم من ربه، ولا رسولاً من مرسله.

٢٣- إن علّمتم هذا، وبه عملتم، فطوبى لكم.

يوحنا ٢٠: ٢٩:

٢٤- رأيتني فآمنت، طوبى لمن لم يروا وآمنوا.

أعمال الرسل ٢٠: ٣٥:

٢٥- هذه الطوبى أو الكلمة الوحيدة ليسوع التاريخي التي نجدها خارج الإنجيل وعلى لسان بولس في وداعه لشيوخ كنيسة افسس: أريتكم دائماً كيف ينبغي أن نتعب لكي نسعف الضعفاء ذاكرين كلمات قالها الرب يسوع: في العطاء ما ليس في الأخذ من هناء (من طوبى).

ب- الويلات:

متى ٢٣: ١٣- ٣٦ الويل للكتبة والفريسيين //مرقس ١٢: ٣٨-٤٠ ؛ لوقا ١١: ٣٩-٥٢، ٢٠: ٤٥-٤٧:

كان اليهود يَطْلُون القبور بالكلس كي تبدو جليةً للناظرين، فلا يمسّوها ويتنجسّوا[٢]. أثبت علماء الآثار صحة هذا التوبيخ، إذ اكتشفوا قبوراً فخمة للأنبياء، يعود عهد تشييدها إلى أيام هيرودس. الصورة قوية: مظهر الإنسان "البار" يخفي حقيقة مزيفة وخداعاً!

٨ـ ويلكم، يا كتبة وفرّيسيّين مرائين: مدافن الأنبياء تبنون، وضرائح الصدّيقين تزخرفون،

وتقولون: لو كنّا في أيام آبائنا لما كنّا لهم في رجم الأنبياء شركاء،

فإنكم على أنفسكم تشهدون: لأنتم أبناء مَن قتلوا الأنبياء،

فاملأوه كيل الآباء.

الكتبة والفريسييون يبنون مدافن الأنبياء ويزينونها تكفيراً عمّا ارتكبه آباؤهم، لكنهم سيملأون كيل آبائهم بتآمرهم على يسوع وقتله، ومن بعده التلاميذ.

لَحيَّاتٌ أنتم، سلالة أفاعٍ، فكيف من عقاب جهنم تهربون؟

لذلك ها أنا أرسل إليكم أنبياء وحكماء وكتبة، فتقتلون منهم وتصلبون، وفي مجامعكم تجلدون، ومن مدينة إلى مدينة تطاردون،

فيقع عليكم كل ما سُفك من دماء على الأرض من دم زكيّ، من دم هابيل البار إلى دم زكريا بن بركيا، ذاك الذي قتلتم بين الهيكل والمذبح.

الحق أقول لكم: سيقع كل هذا على هذا الجيل!

متّى ١١: ٢٠ـ ٢٤ // لوقا ١٠: ١٢ـ١٥:

٩ـ ويلك يا خورزين، ويلك يا بيت صيدا. فلو أُتيَ في صور وصيدون بما أُتيَ فيكما من آيات لَتَابَتَا من زمان في المسح والرماد. بل أقول: مآل صور وصيدون، يوم الدين، أخفّ وطأة منكما.

(٢) Claude Tassin, *L'évangile de Matthieu* (4ème édition), éd. Centurion, Paris, 1991, p. 244.

صنع يسوع الكثير من العجائب في هذه المدن اليهودية، خورزين وبيت صيدا وكفرناحوم، الواقعة في ذات البقعة، شمال بحيرة طبرية، ولم تتوبَا؛ فمصيرها سيكون أشدّ وطأة من المدن الوثنية الفينيقية التي زارها المسيح واستقبلته وصنع فيها عجائب. وكفرناحوم التي كان يسوع يمكث فيها دائماً، فهي، ولو علت إلى السماء، ستهوي إلى الجحيم. هذه المقارنة بين المدن اليهودية والوثنية تشير من بعيد إلى إيمان قائد المئة (متّى ٨: ٥ـ١٣) والمرأة الكنعانية في ربوع صيدا وصور (متّى ١٥: ٢١ـ٢٨). عند متّى يحذر يسوع خورزين وبيت صيدا وكفرناحوم حيث جرت أكثر آياته وما تابت، بينما عند لوقا يحذّر ذات المدن التي رفضت استقبال تلاميذه وتبشيرهم.

متّى ١٨: ٧ // لوقا ١٧: ١:

١٠ـ الويل للعالم من الزلات! والزلات لا بدّ من وقوعها، إنما الويل لمن تأتي على يده.

العالم هو الحقل الذي ينبت فيه الحَب الطيّب والزؤان (متّى ١٣: ٣٨)، إنما الويل لمن يزرع الشرّ والشكوك والزلات.

متّى ٢٤: ١٩ // مرقس ١٣: ١٧// لوقا ٢١: ٢٣:

١١ ـ الويل، في تلك الأيام، للحبالى والمرضعات.

ـ لوقا ٢٣: ٢٩:

متّى ٢٦: ٢٤ // مرقس ١٤: ٢١ // لوقا ٢٢: ٢٢:

١٢ـ وابن الإنسان ماضٍ، على ما جاء في الكتاب، إنما الويل لذلك الإنسان، الذي يسلم ابن الإنسان، فقد كان خيراً لذلك الإنسان لو لم يولد.

II - الأناجيل الإزائية

يبدأ إنجيلاَ متّى ولوقا حياة يسوع العلنية في خطبة تستهل في عدة طوبيات: تسعة عند متّى، وأربعة عند لوقا مختصرة وملحقة بأربعة ويلات. هذه الخطبة هي على الجبل حسب متّى، وفي أرض سهل حسب لوقا.

لعدم وجود ويلات لوقا في الأناجيل الأخرى، يعتقد بعض المفسرين أنها زيدت من قبله، كما أن أسلوب المخاطب الجمع هو من صنعه. يظهر أن هذه الويلات ليست في موضعها الطبيعي، ولسنا نفهم وجودها في إطار عظة تعليمية ليسوع تحيط به الجماهير؛ فهي تقطع تواصل الأفكار الطبيعي. إن الآية ٢٧ من الفصل السادس ترتبط أكثر بالآية ٢٣. بعد أن قال يسوع للتلاميذ بأنهم سيُرذلون ويُنبذون...، يعلّمهم أن يحبّوا أعداءهم: فالإطار أنسب[٣]. زيادة على ذلك، فالآية ٢٢ بتعابيرها الأربع، التي تصف سوء معاملة التلاميذ: البغض، الرذل، السباب ونبذ الاسم، يقابلها كنقيض الآية ٢٧ بتعابير أربع أيضاً إيجابية، والتي يجب ان تكون كتكملة لها: أحبّوا أعداءكم، أحسنوا إلى مبغضيكم، باركوا لاعنيكم، صلّوا من أجل من يتجنّى عليكم.

يزيد لوقا إلى الطوبيات ويلات تعاكسها بأسلوب مقتضب وقاس. واستعمال كلمة "إنما" (οὐαὶ) في بدء الويلات يدل على أنها مربوطة مباشرة مع الطوبيات، أو أنها قيلت في مناسبات متفرقة وجمعها لوقا رابطاً إياها بالطوبيات. أداة الربط هذه هي خاصة لوقا الذي يستعملها أكثر من غيره: ١٥ مرة في الإنجيل، و٤ مرات في أعمال الرسل، مما يدل على أسلوب خاص. قد تكون هذه الويلات، التي لا نعرف مصدرها، زيادة توضيح وشرح للطوبيات من قِبل لوقا. إذا كان يطوّب الفقراء، ألا يعني أنه يتوعّد الأغنياء ويعلن لهم الويل والشقاء؟

تشكّل الويلات التي يتفرد بها لوقا مشكلة للمفسرين: فمنهم مَن يعتبرها زيادة من لوقا الإنجيلي أو من غيره من النساخ كضد للطوبيات، ومنهم مَن يعتقد أن

(٣) Jaques Dupont, *Les béatitudes*, I, Gabalda, Paris, 1969, p. 315.

متّى أهملها، وقد كانت تشكل نصاً من عظة الجبل[٤]. إن اسلوب التناقض بين الطوبى والويل هو أدب كتابيّ قديم نجده في سفر الجامعة (١٠: ١٦-١٧) وغيره،مثلاً: "طوبى لك أيتها الأرض"، "ويلك أيتها الأرض". نجده أيضاً في أدب قمران وفي الأدب الربّيني المعاصر ليسوع، وهو أدب يوافق الذهنية السامية، كما نلاحظ في العديد من آداب الساميين القديمة. لا يضع متّى ويلات يسوع في أول بشارته، ربّما خوفاً من أن يشكك المؤمنين حديثاً، من جهة، ولأن يسوع لم يتواجه بعد مع الفريسيين والكتبة، من جهة أخرى؛ ولكن يجمعها في خطاب كامل وموحد. هذا تكتيك تربوي خاص بمتّى. الويلات مركبة بالموازاة مع الطوبيات: فالضحك عكسه البكاء، والشبع عكسه الجوع، فلماذا زاد لوقا "تحزنون"؟ إنها لا شك تذكّر بحزانى الطوبى الثالثة لدى متّى. صيغة المخاطب الجمع هو أسلوب لوقا، ويفضله بسبب ثقافته اليونانية التي تجعل السامع يشترك معه، ومتّى يحافظ، عموماً، على الأسلوب الساميّ التقليديّ، مستعملاً صيغة الغائب الجمع.

إن الطوبيات لدى متّى ذات بعد إسكاتولوجي، ولدى لوقا ذات بعد آنيّ وماديّ. لكن البعد الإسكاتولوجي يظهر عند لوقا في الويلات التي هي في صيغة المستقبل. إن "الحزانى" الذين يطوبهم متّى، هم "الباكون الآن" لدى لوقا؛ و"الفقراء بالروح" عند متّى، هم "الفقراء" عند لوقا؛ و"الجياع والعطاش للبر" هم "الجياع الآن". وعبارة "الآن" تدل على حديث موجّه مباشرة إلى السامعين. إن الإضطهاد عند متّى هو "من أجل البر" و"من أجل ابن الإنسان"، ولكن عند لوقا هو "من أجل ابن الإنسان" فقط.

يتميز لوقا بالجوع والبكاء الماديّ البحت والآني "الآن" في الطوبى الثانية والثالثة، الموازيتين للوَيلين الثاني والثالث حيث الجوع والبكاء هما أيضاً ماديين وآنيين، في الوقت الحاضر وفي هذه الدنيا. إن اسلوب لوقا هو أكثر تعبيراً وأدق شعوراً وإنسانية، بينما أسلوب متّى هو أكثر تقليداً وروحانية وتعليماً.

(٤) *Ibid*., p. 299-307.

يعيد متّى تركيب هذه الطوبيات التي تسلمها من التقليد ويكملها على ضوء الإيمان بالمسيح. تؤلف الطوبيات الثماني الأولى (٣-١٠) وحدة متماسكة، تبدأ وتنتهي بالعبارة: "فإن لهم ملكوت السماوات"، وتعدد فضائل وتضحيات مع الثواب عليها؛ كذلك موضوع "البرّ" يتوسطها (الآية ٦) وينهيها (الآية ١٠). أما الطوبى التاسعة (الآيتان ١١-١٢)، فينتقل فيها الإنجيلي من الغائب إلى المخاطب، ويدعو يسوع فيها تلاميذه إلى احتمال الإضطهاد من أجله هو -لا من أجل البر كما في الطوبى السابقة- وإلى الفرح بذلك الإضطهاد. تعكس الطوبيات الثماني الأولى تعليم يسوع في المرحلة الأولى من بشارته، وتعكس الطوبى التاسعة المرحلة الثانية والأخيرة. يدلّ الإنتقال من الغائب الى المخاطب على توجيه الكلام، مباشرة، إلى أناس معروفين، على الأرجح هم الرسل الأولين الذين سيتحملون الإفتراء والإضطهاد من أجل المسيح شخصياً "بسببي". قد يكون عدد الطوبيات في الأصل أربعة، كما هو الحال عند لوقا، وقد يكون متّى زادها أو أتى بها من غير حدث ومناسبة ليجعلها في نص واحد وتحت موضوع واحد، وهذا أمر يساعد على التعليم والتوجيه المسيحي في أيام الرسل والقرن الأول(٥). تطال هذه الطوبيات ثلاثة أبعاد أساسية في حياة الإنسان المسيحي: البعد الشخصي، البعد الأفقي-الإجتماعي (العلاقة مع الآخرين)، والبعد العمودي-الإلهي (العلاقة مع الله).

أما في ما يختص بالويلات، فنجد لدى متّى ثمانيةً في نص واحد (متّى ٢٣: ١٣-٣١) ضد الكتبة والفريسيين سويةً؛ أما النص الموازي لدى لوقا (١١: ٤٢-٥٢) ففيه ثلاث ويلات ضد الفريسيين وثلاث ضد علماء التوراة. إن الويل السادس لدى متّى: ويلكم، يا كتبة وفرّيسيّين مرائين: ظاهر الكأس والصحن أوّلاً تنقّون...، يرد لدى لوقا كجواب عاديّ على الفرّيسي الذي دعاه إلى الغداء، وتعجّب إذ رآه لم يغتسل قبل الطعام. في المقابل، لا يستعمل مرقس كلمة "ويل"،

(٥) Jaques Dupont, *Les béatitudes*, I, Gabalda, Paris, 1969, p. 261-263.
يعطي الكاتب عدة مراجع تدعم هذا الطرح، فتلزم مراجعته.

بل "إحذروا كتبة..."، وتحذيره مختصر، تحذيران: ضد الكتبة الذين يتجولون بالحلل الضافيات ويحبون التحيات في الساحات وصدور المجالس وأوائل المتكآت في الولائم، آية يهملها متّى، وضد الكتبة الذين بيوتَ الأرامل يلتهمون، والصلاةَ دجلاً يطيلون، آية أخرى يهملها لوقا.

تظهر لنا هذه الويلات التي تشكل نصًا أدبيًا موحّدًا ومتكاملاً عند الإنجيليين الثلاثة، المسيحَ ثائراً على الكتبة والفريسيين وريائهم. فهم يهتمون بمظاهر الدين وشكلياته، وقلبهم خالٍ من كل رحمة وبعيد عن محبة الله والقريب. إنهم متكبّرون وظالمون، يحمّلون الناس أحمالاً ثقيلة، وهم مرتاحون، وهمّهم أن يدعوهم الناس عظماء. إنهم يستعملون مركزهم ووظيفتهم وسلطتهم لإستغلال الناس والإمعان في الرذائل: الكبرياء، الرياء، إلتهام بيوت الأرامل، الطمع، النهب، النهم، الإثم، القتل... يدّعون البر والحفاظ على التوراة، لكنهم في الحقيقة قبور مكلّسة، ظاهرها يبدو جميل، وباطنها ركام رفات وأرجاس...، وباطنهم مشحون إثم ورياء... إنهم بعداء عن روح الطوبيات وعن ملكوت الله. كان المسيح لطيفاً ووديعاً في الطوبيات أمام الناس المساكين والبسطاء، لكنه بدَا عنيفاً وثائراً أمام الناس المرائين والمتكبّرين: لذا كانت هذه الويلات القاسية والصارمة.

III - الشروح

أ- شرح طوبيات عظة الجبل

"طوبى" تعبير كتابيّ تقليديّ لتهنئة شخص أو جماعة بخير عميم قبلوه أو سوف يقبلونه. يدل الجذر "طُبّ" على الطيبة، الصلاح، الحُسن، الجمال، السعادة، الهناء، العافية والصحة... التطويب. الكلمة في العبرية "طُوب"، في السريانية "طُبًا"، في العربية "الطيّب، الطبيب، الطبّ، طاب الجرح..."، والطبيب هو من يطبّب يؤاسي ويطيّب الخاطر والجراح معاً. تدل كلمة "طوبى" في

الكتاب على الإنسان الذي يملك السعادة الحقة وأميناً في وصايا الرب. الكلمة المستعملة في عبرية العهد القديم للتهنئة والسعادة هي "أَشْرِايْ" القريبة من الفينيقية والفونيقية "أ ش ر"، والعربية "أَسَرَّ، إسراراً، سروراً"، وهي مترجمة إلى اليونانية Μακάριοι.

في درسنا للطوبيات سنتوقف على مصادرها الكتابية والربينية والتيارات الدينية–المشيحية المعاصرة ليسوع خاصة في جماعة قمران التي قد يكون تعرّف عليها. من جهة أخرى، سنحاول تفسير هذه الطوبيات من خلال حياة يسوع ونصوص الإنجيل وكتابات الرسل.

١ـ طوبى لفقراء الروح، فإن لهم ملكوت السماوات.

Μακάριοι οἱ πτωχοί τω πνεύματι, ὅτι ἀυτῶν ἐστιν ἡ Βασιλεία τῶν ουρανῶν.

على عكس لوقا (٦: ٢٠)، الطوبى الأولى لا تدل على الفقر الإجتماعي، ولكن على موقف روحي. يشدد لوقا على الفقر الخارجي والمادي، بينما يهتمّ متّى أكثر بالفقر الداخلي والروحي، فيزيد: "الفقراء بالروح". هنا يلتقي متّى مع فقراء المزامير، أي الناس الذين سحقهم الظلم والضيق والخوف وابتلوا بالإمتحان والتجارب، فصرخوا إلى الله كي ينجيهم وينصرهم ويعزّيهم (مز ٤٠: ١٨؛ ٧٠: ٦؛ ٨٦: ١؛ ٨٨: ١٦...: "إني بائس وفقير")؛ فالفقراء الحقيقيون هم الفقراء إلى الله والمحتاجون إليه. المقصود حرفياً "الفقراء بالروح" (πτωχοι τω πνευματι)، أي التواضع والمسكنة ضد الكبرياء. ولكن متّى، في مواضع أخرى، يدعو إلى الفقر الماديّ الفعليّ: "لا تكنزوا لكم في الأرض كنوزاً، حيث يرعى عثّ وسوس، وينقب سارقون فيسرقون، بل أكنزوا لكم كنوزاً في السماء، حيث لا يرعى عثّ وسوس، ولا ينقب سارقون فيسرقون، فحيث كنزُكَ قلبُكَ" (٦: ١٩-٢٠؛ ٩: ٩؛ ١٩: ٢١-٢٧...)؛ ويعطي يسوع

نفسه مثلاً حياً على ذلك الفقر: "للثعلب وجره، ولطير السماء وكره، أمّا ابن الإنسان فليس له ما يسند اليه رأسه" (٨: ٢٠)، بل يجسّد كل فقير: "الحق أقول لكم: كلما لم تصنعوا هذا إلى أحد الأصغرين هؤلاء، فإليّ لم تصنعوه" (٢٥: ٤٥). المساكين هم الفقراء الذين لا يملكون مالاً، ولهم مكانة خاصة في الكتاب المقدس (عا ٢: ٦-٧؛ اش ١٠: ٣؛ اي ٢٤: ٢-٣؛ يع ٢: ٢-٣...). على أن الكلمة بدأت تأخذ معنى روحياً منذ النبي صفنيا (القرن السابع)، فأصبح المساكين والفقراء الخاضعين لمشيئة الله، المحتاجين إلى عفوه ورضوانه، الراجين خلاصه (صف ٢: ٢-٣؛ اش ٤٩: ١٣؛ مز ٢٢:٢٧؛ ٣٤:٣...). ويسوع هنا يطوّب مساكين الروح، ومنهم المتواضعون (متّى ٢٣: ١٢)، والصغار الذين يكشف لهم ما لا يكشف للحكماء (متّى ١١: ٢٥-٢٦)... الفقر الروحي، كالطفولة الروحية، ضروري لدخول ملكوت الله (١٨: ١-٣): "لن تدخلوا ملكوت السماوات ما لم تعودوا وتصيروا كالأطفال".

في ما يختص "بالروح"، فإن غالبية الشرّاح يرون فيها زيادة من متّى الإنجيلي[٦]. يجعل لوقا من الفقراء نقيض الأغنياء؛ فهو لا يستطيع أن يقول: "الأغنياء بالروح". يشبه التعبير "الفقراء بالروح" إلى حد بعيد تعبير جماعة قمران "مساكين/فقراء الروح" (1QM XIV, 7)، أو "روح مسكينة/فقيرة" (S IV, 31)، أو "روح الإستقامة والفقر/المسكنة (S III, 81)؛ أو تعبير آخر: "فقراء/مساكين الأرض") (صف ٢: ٣؛ 1QSb V, 22). إن لدى متّى صدى لفقراء يهوه في العهد القديم وفي جماعة قمران، وهذا ما يعطي هذه الطوبى معنىً روحياً. أما لوقا فيجعل من طوبى "الفقراء" موازاة مع ويل "الأغنياء".

يبدّل متّى، كعادته، "ملكوت الله" بـ"ملكوت السماوات"[٧]. وهذا التبديل يعكس لنا لغة عصره: كان اليهود يتحاشون التلفظ باسم الله ويعتاضون عنه بلفظ

(٦) *Ibid.*, p. 210-211.

(٧) Michel Gourgues, *Foi, bonheur et sens de la vie*, Médiaspaul, Paris-Montréal, 1995, p. 30.

"السماوات" أو "الإسم"، أو بالكلمة الفينيقية "أدوناي"... أما لوقا فيتحاشى كل التباس من أجل قرّاء يونانيين يجهلون التقاليد اليهودية[٨].

أعلن يسوع السعادة لفقراء مجتمعه، لأن العهد القديم ينظر إلى الضعفاء والبسطاء ليدخلهم في ملكوته (اش ١١: ١-٩؛ تث ١٠: ١٧-١٩)؛ هو أتى ليتمّم الكتاب، لذلك يدعوهم إلى ملكوته.

٢- طوبى للودعاء، فالأرض يرثون.

μακάριοι οἱ πραεῖς, ὅτι αὐτοὶ κληρονομή σουσιν τὴν γῆν

الطوبى الثانية تشرح الأولى من خلال مز ٣٧:١١؛ فالأصل العبري هو "فقراء/مساكين/مُعَنَّون"، ولكن الترجمة السبعينية هي: "ودعاء". بعض المخطوطات تقدّم "طوبى للحزانى" على "طوبى للودعاء"، وذلك ربما لتحاشي ترداد الكلمة المستعملة أصلاً في الطوبى الأولى[٩]. ففي الطوبى الأولى، الفقراء "لهم ملكوت السماوات"، وفي الثانية، "يرثون الأرض". قد تكون هذه الطوبى زيادة وشرحاً للأولى: فالفقراء هم الفقراء "بالروح" و"الودعاء"؛ فالناسخ والمترجم اليوناني لا يستطيع أن يفهم استعمال كلمة واحدة في جملتين متتاليتين، لهذا قد يكون ترجم "عَ نَ و ي مْ" هنا بـ"الودعاء"[١٠]. قد تكون هذه الطوبى مزادة في متّى بهدف تعليميّ، لأنها غير موجودة في لوقا.

يجسّد يسوع هذه الطوبى بأبهى مظاهرها وأعمق مشاعرها عندما يقول: "يا مَن تنوؤن بالحمل وتعنَون، تعالَوا إليّ تجدوا راحة لديّ. أنا الرفق وتواضع القلب، فاحملوا نيري، وتتلمذوا لي، تجدون راحة النفس. أجل ناعم نيري، وحملي خفيف" (متّى ١١: ٢٨-٣٠). هو يحقق أيضاً بعيشه وضعَ الخادم والنبي

(٨) J. Dupont, *Les béatitudes*, p. 210.
(٩) *Ibid*., p. 255-256.
(١٠) *Ibid*., p. 253.

اللطيف واللاعنيف، متمماً نبوءَة آشعيا: "ها هو عبدي الذي اصطفيت، وحبيبي الذي ارتضت نفسي؛ عليه أُنزل روحي، فيبشّر بالحكم الأمم. لن يماحك أو يصيح، أو يسمع أحد صوته في الساحات. قصبة مرضوضة لن يكسر، ودخان فتيلة لن يطفئ، إلى أن يصل بالحكم إلى النصر. واسمه رجاء الأمم" (اش ٤٢: ١-٤؛ متّى ١٢: ١٥-٢١)؛ تظهر الوداعة في استقبال يسوع الشعبي والعفوي في أورشليم: "قولوا لابنة صهيون: ها هو ملكك يأتيك وديعاً، ممتطياً أتاناً" (اش ٦٢: ١١؛ متّى ٢١: ٥). صفات اللطف والوداعة يرددها بولس في كل رسائله، جاعلاً منها ميزة من الحياة المسيحية، ويجب على كل مؤمن أن يلبسها؛ ويشدد يعقوب على ممارستها: "مَن منكم حكيم وفهيم، فليُرِ من حسن سيرته أعمالاً ذات رفق وحكمة" (٣: ١٣).

٣- طوبى للحزانى، فإنهم يعزّون.

μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.

تدل الطوبى الثالثة تدل حرفياً على الحزانى، وتذكّر هذه الجملة بكلام أشعيا حيث المسيح "يعزّي الحزانى" (٦١: ٢). الطوبى الموازية لدى لوقا هي: "طوبى لكم، أيها الباكون الآن، فسوف تضحكون" (٦: ٢١). غالباً ما يعطي متّى معنى روحياً للطوبيات، فأي معنى يعطي لهذه الطوبى؟ يدل الفعل اليوناني πενθεω على حزن سببه موت عزيز من العائلة أو صديق ما والنوح عليه. فهؤلاء الحزانى سوف يُعزّون، حسب روحية الطوبيات لدى متّى، في الملكوت حيث "يمسح الله كل دمعة من عيونهم... والموت لا يكون من بعد، ولا حداد، ولا صراخ، ولا وجع يكون من بعد" (رؤ ٧: ١٧؛ ٢١: ٤). الطوبى الموازية لهذه عند لوقا هي: "طوبى لكم، أيها الباكون الآن، فسوف تضحكون". المسيح نفسه كان عرضة للحزن والتعزية في بستان الزيتون إذ كان يصلي: "حزينة نفسي حتى على الموت لَتُشفي... إن أمكن، أبتِ، فلتعبر هذه الكأس بعيداً مني، لكن ما المشيئة مشيئتي بل مشيئتك... وتراءى له من السماء ملاك يشدّد عزيمته" (متّى٢٦: ٣٨-٣٩ ؛ لو ٢٢: ٤٢-٤٣). نجد لهذا الحزن والتعزية والتمجيد صدى في

الرسالة إلى العبرانيين: "وهو، أيام حياته على الأرض، قرّب، بصراخ شديد ودموع، ضراعات وابتهالات، للقادر أن يخلّصه من الموت، فاستُجيب لتقواه، وعلى كونه ابناً، فالطاعة تعلّم ممّا تألّم، وجُعل كاملاً، فصار لجميع الذين يطيعونه سبب خلاص أبديّ، لأن الله سمّاه عظيم أحبار على رتبة ملكيصادق" (٥: ٧-١٠).

إن اسلوب لوقا هو أكثر تعبيراً وأدق شعوراً وإنسانية، بينما أسلوب متّى هو أكثر تقليداً وروحانية وتعليماً. إن الويلات مركبة بالموازاة مع الطوبيات: فالضحك عكسه البكاء، فلماذا زاد لوقا " تحزنون"؟ إنها تذكّر بلا شك بحزاني الطوبى الثالثة لدى متّى. إن أسلوب لوقا بصيغة المخاطب الجمع هو أسلوبه، ويفضّله بسبب ثقافته اليونانية التي تجعل السامع يشترك معه؛ ومتّى يحافظ، عموماً، على الأسلوب السامي التقليديّ، مستعملاً صيغة الغائب الجمع.

٤- طوبى للجياع للبرّ والعطاش، فإنهم يشبعون.

μακάριοι οἱ πεινῶντες, καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται.

تدل الطوبى الرابعة لدى متّى على الجوع والعطش إلى البر، بينما لدى لوقا تدل على الجوع الماديّ البحت، وتشكل بالتالي النقيض للويل للشباع. متّى يذكر "الجياع والعطاش إلى البر"، ولوقا يكتفي بـ"الجياع الآن". إن هاتين الكلمتين في الكتاب المقدس تأتيان غالباً معاً، خاصة عندما يتعلق النص بالزمن المسيحاني حيث يُشبع المسيح كلَّ جائع وعطشان (اش ٤٩: ١٠؛ ٦٥، ١٣؛...). هؤلاء الجياع والعطاش يكافأون من الله: "فلا يجوعون ولا يعطشون بعد، ولا تقرعهم الشمس ولا الحر، لأن الحمل الذي في وسط العرش يرعاهم، ويوردهم إلى ينابيع مياه الحياة" (رؤ ٧: ١٦-١٧). الشباع والمتخمون في هذه الدنيا سيجوعون، بينما الجياع سيشبعون كما هو ظاهر في مثل لعازر والغني (لو ١٦: ١٩-٣١)، وفي نشيد مريم العذراء: "أشبع الجياع خيراً، والأغنياء أرسلهم فارغين" (لو ١: ٥٣). ترد كلمة "البرّ" في عظة الجبل خمس مرات على الأقل

(٥: ٦، ١٠، ٢٠؛ ٦: ١، ٣٣)، وفي متّى حوالي العشرين مرة، ممّا يجعل إنجيله "إنجيل البرّ" بلا منازع. إن زيادة "في الروح" و"إلى البرّ" قد تكون منسوبة إلى الإنجيلي وإلى همّه التعليميّ كي يعطي معنى أخلاقياً للطوبيات. زيادة كهذه، إذا كانت أصلية، لا يمكن للوقا أن يهملها[١١].

عاش يسوع هذا البرّ منذ بداية حياته العلنية حتى موته على الصليب. لمّا أتى ليعتمد في الأردن من يوحنا، وإذ كان هذا الأخير يمانعه، قال له: "دعني الآن وما أفعل، فهكذا يحسن أن نتمّ كلّ برّ" (متّى ٣: ١٥). وخلال حياته التبشيرية طاف يصنع الخير والبرّ لكل محتاج: للفقير، للمريض، للخاطئ والمنبوذ... وعند موته شهد لبرارته قائد المئة ممجِّداً الله صارخاً: "كان هذا الإنسان حقّاً بارّاً" (لو ٢٣: ٤٧).

٥- طوبى للرحماء، فإنهم يرحمون.

μακάριοι οἱ ἐλεήμονες, ὅτι αὐτοὶ ἐλεηθήσονται.

تركّز الطوبى الخامسة على ممارسة الرحمة تجاه الآخر؛ فالله يرحم من يرحم... وهو طويل الروح وكثير الرحمة. المسيح يُحذّر من الدينونة ويدعو إلى الرحمة: "ستدانون كما تدينون" (متّى ٧: ٢) ؛ الرحمة تشمخ على الدينونة (يع ٢: ١٣). لدى متّى الرحمة والغفران بين الإخوة شرط لغفران الله ورحمته (٦: ١٤؛ ١٨: ٢١-٣٥)، كذلك ممارسة أعمال الرحمة ستكون موضوع دينونة الناس عند مجيء المسيح في نهاية الأزمان (متّى ٢٥: ٤١-٤٦). إن كلمة "رحيم" (ελεημον) مستعملة في العهد الجديد هنا وفي الرسالة إلى العبرانيين: "من ثمّ كان عليه أن يتشبّه بإخوته في كل شيء، ليصير عظيم أحبار رحيماً وأميناً في ما لله حتى يكفّر خطايا الشعب" (٢: ١٧). في هذه الطوبى تتجلّى القاعدة الذهبية التي تختصر عظة الجبل (٧: ١٢): "إفعلوا للناس ما أردتم أن يفعله الناس بكم".

(١١) *Ibid.*, p. 219.

إن يسوع هو رجل الرحمة في الإنجيل، ومحطّ آمال البرص والعميان والممسوسين، وكلهم كانوا يأتون إليه صارخين بالنداء المشهور: "يا ابن داود ارحمني". وهو من فضّل الرحمة على الذبيحة والشريعة عندما انتقده الفرّيسيون، حين رأوه يؤاكل الجباة والخطأة، إذ ردّ عليهم: "إذهبوا وتعلموا ما معنى: أريد رحمة لا ذبيحة" (متّى ٩: ١٣).

٦- طوبى لطهارى القلب، فالله يرون.

μακάριοι οἱ καθαροὶ τῇ καρδίᾳ, ὅτι αὐτοὶ τὸν θεὸν ὄψονται.

تعد الطوبى السادسة طهارى القلب برؤية الله وجهاً لوجه. هي مستوحاة من مز ٢٤: ٣-٦، والتي، بحسبها، وحده النقيّ الكفَّين والطاهر القلب يستطيع أن يدخل الهيكل. تدل الطهارة هنا على الإستقامة والنية السليمة (متّى ١٥: ١٨-١٩، ٢٣-٢٦). القلب هو مصدر النوايا والأعمال، إذا كانت النوايا سليمة كانت الأعمال سليمة: "الشجرة الصالحة تثمر ثماراً صالحة" (متّى ٧: ١٧-١٩)؛ "ليس ما يدخل الفم ما ينجّس الإنسان، وأنّ ما يخرج من الفم فمن القلب ينبع، وهو ما ينجّس الإنسان. من القلب تنبع خطرات شرّ، وأفعال قتل، وزنى، وفجور، وسرقة، وشهادة زور، وشتيمة" (متّى ١٥: ١٧-٢٠). فمن أراد معاينة الله وجب ان يكون قلبه طاهراً وخالياً من كل خطرات شرّ. معاينة الوجه في المفهوم الشرقي تدل على الدخول أمام الملك خاصة؛ ورؤية وجه الله في العهد القديم تدل على الدخول إلى الهيكل (مز ١١: ٧؛ ٦٣: ٣). من هنا، يدل هذا التعبير على قبول المؤمنين أمام الله في نهاية الأزمنة: و"يكون فيها (أورشليم السماء) عرش الله والحمل، وعباده يعبدونه، ويرَون وجهه، واسمه على جباههم. ولن يكون ليل من بعد، فلا حاجة بهم إلى نورِ سراج، ونورِ شمس، لأن الربّ الإله سينير عليهم" (رؤ ٢٢: ٣-٤).

يسوع المسيح ابن العلي، القدّوس وابن الله، وحده كان مع الله منذ الأزل، "ملآن نعمة وحقاً، ومن ملئه أخذنا أجمعين، هو وحده رأى الله وخبّرنا عنه: الله ما رآه أحد مرة. الإبن الأحد الله، الكائن في حضن الآب، هو هو خبّر" (يو ١: ١-١٨).

٧- طوبى لفاعلي السلام، فأبناء الله يدعون.

μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ υἱοὶ θεοῦ κληθήσονται.

تدل الطوبى السابعة، في التقليد اليهودي، على الساعين إلى مصالحة المتخاصمين: زوجَين، أولاد وأهل، أصدقاء... بين الإنسان وقريبه... وتستند إلى نبوءة ملاخي (٣: ٢٤) التي تنسب إلى إيليا رسالة مصالحة، "فيردّ قلوب الآباء إلى الأبناء، وقلوب الأبناء إلى آبائهم". إن البنوة، في العالم الشرقي، هي تعلُّق بالأب وبهويته؛ لذا يتعلّق فاعلو السلام بالله أبيهم صانع السلام الأكبر: "الرب يتكلم بالسلام، بالسلام لشعبه ولأصفيائه" (مز ٨٥: ٩-١٤)، ولهذا يدعوهم الله أبناءه. إن عبارة "فاعليّ السلام" (ειρηνοποιοι) هي فريدة في العهد الجديد. نجد صدى لهذه الطوبى في رسالة يعقوب (٣: ١٨): "وثمر البر بسلام يُزرع لمن يصنعون سلاماً" (ποιουσιν ειρηνην)، ورسالة بولس إلى أهل قولسي (١: ٢٠): "مسالمًا" (ειρηνοποιησας) به بدم صليبه".

عاش يسوع هذا السلام وعلّمه. فميلاده أُعلن بنشيد السلام: "المجد لله في العلى وعلى الأرض السلام" (لو ٢: ١٤)، ومجيئه إلى أورشليم يُعلِن السلام: "مبارك الملك الآتي باسم الرب! سلامٌ في السماء، ومجدٌ في الأعالي" (لو ١٩: ٣٨). هو الذي أوصى تلاميذه: "كونوا مالحين ومتسالمين" (مر ٩: ٥٠)؛ "سلاماً أترك لكم، سلامي أعطيكم. ولست كالعالم أعطي، فلا تضطرب قلوبكم أو تخف" (يو ١٤: ٢٧)؛ "قلت لكم هذا ليكون لكم فيّ سلام" (يو ١٦: ٣٣). "هو سلامنا، هو جعل الإثنين واحداً، وفي جسده نقض العداوة، الجدار الأوسط الفاصل، فأبطل شريعة الوصايا بما فيها من فرائض، ليخلق الإثنين فيه إنساناً واحداً جديداً، منشئاً بينهما سلاماً" (أف ٢: ١٤-١٥). إن موضوع السلام هو ميزة في رسائل القديس بولس، خاصة في بداياتها وخاتماتها.

٨ ـ طوبى للمضطهَدين في سبيل البرّ، فإن لهم ملكوت السماوات.

μακάριοι οἱ δεδιωγμένοι ἕνεκεν δικαιοσύνης, ὅτι αὐτῶν ἐστιν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν.

تنهي الطوبى الثامنة سلسلة الطوبيات في صيغة الغائب، وليس لها من مقابل لدى لوقا. هي تنتهي حيث ابتدأت الطوبى الأولى: "فإن لهم ملكوت السماوات"، أسلوب خاص بالكتابة السامية يُسَمَّى قفلاً. إنها تنهي الطوبيات الثمانية الأولى في صيغة الغائب، وتهيّئ الطوبى الأخيرة في صيغة المخاطب محافظةً على المعنى نفسه، الإضطهاد. تختصر كلمة "البرّ" الآيات السابقة: فالمسكنة والوداعة والبساطة وفعل الخير والسلام والرحمة...، كلها تدعو إلى الإضطهاد، خاصة إذا كانت تبشّر بملكوت بعيد عن هذا العالم الذي رجاله يبحثون عن السيطرة والقوة وقهر الآخر... فطوبى للمضطهدين في هذا العالم من أجل قيَم الإنجيل. لا يكتفي يسوع بأن يعِد المضطهَدين بملكوت السماوات، بل يطلب منهم أيضاً أن يصلّوا من أجل المضطهِدين أنفسهم (متّى ٥: ٤٤). نجد صدى هذه الطوبى لدى القديس بطرس في رسالته الأولى: لكن إذا تألمتم من أجل البرّ، فطوبى لكم" (٣: ١٤).

في هذه الطوبى صدى لجماعة قمران التي كانت تسعى إلى البرّ، وكان لها "معلم البرّ".

٩ـ طوبى لكم، إذا سبوكم، واضطهدوكم، وافتروا عليكم بسببي كل سوء.
أجل، سرّوا وابتهجوا، لأن أجركم في السماوات عظيم، فهكذا اضطهدوا مَن خلا من أنبياء.

μακάριοι ἐστε ὅταν ὀνειδίωσιν ὑμᾶς καὶ διώξωσιν καὶ εἶπωσιν πᾶν πονηρὸν καθ' ὑμῶν ψευδόμενοι. ἕνεκεν ἐμοῦ.
χαίρετε καὶ ἀγαλλιασθε, ὅτι ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τοῖς οὐρανοῖς· οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτᾶς τοὺς προ ὑμῶν.

تتميّز الطوبى التاسعة بطولها (الآيتان ١١ و١٢)، وتعداد المعاملات السيئة، وهي ثلاث لدى متّى: السباب، الإضطهاد والإفتراء؛ وأربع لدى لوقا: البغض،

الرذل، السباب ونبذ الإسم؛ وبالتالي المكافأة بـ"الأجر العظيم في السماء". إن استعمال "الإسم" يدل على أصل ساميّ وآراميّ للنص[١٢]، لأنه يدل على الشخص البشري بكل أبعاده. وهي في صيغة الجمع المخاطب، وتردد بشكل آخر الطوبى السابقة. نجد لهذه الطوبى صدى عند القديس بطرس في رسالته الأولى: "بمقدار ما تشتركون في آلام المسيح افرحوا،حتى إذا ظهر مجده تفرحون أيضاً وتبتهجون. إن عيّروكم باسم المسيح، فطوبى لكم" (٤: ١٣-١٤؛ راجع يع ١: ٢، ١٢؛ عب ١٠: ٣٢-٣٦). ونشير إلى أن يسوع يهيّئ تلاميذه لمثل هذا الإضطهاد في خطبة النهايات (متّى ٢٤: ٩؛ مر ١٣: ٩-١٣؛ لو ٢١: ١٢-١٧؛ وأيضاً متّى يذكره في خطبة الرسالة (١٠: ١٧-٢٢). في الطوبى السابقة الإضطهاد هو "في سبيل البرّ"، أمّا هنا ففي سبيل المسيح "بسببي"، "بسبب ابن الإنسان" لدى لوقا. إن الإضطهاد عند لوقا موسّع بكلمات أدق وبتعابير متعددة. هناك صدى لهذا الإضطهاد والإفتراء بسبب اسم المسيح في رسالة يعقوب: "أمَا الأغنياءُ فهم الذين يقهرونكم، وهم الذين يجرّونكم إلى المحاكم؟ أمَا هم الذين يجدّفون على الإسم الحسن الذي دعي عليكم؟" (٢: ٦-٧).

إذا ما أخذنا هذه الطوبى والنصوص الموازية لها (١ بط ٤: ١٣-١٤؛ يع ١: ١، ١٢؛ عب ١٠: ٣٢-٣٦)، نجد أن هناك تركيباً ثابتاً من أربعة عناصر تظهر بترداد متفاوت: الطوبى، الإضطهاد، الدعوة إلى الفرح، المكافأة في الملكوت السماوي.

عاش يسوع هذا الإضطهاد والسباب والإفتراء في رسالته وخاصة في آلامه وموته، ولكنه انتصر وقام حياً من بين الأموات: "ها نحن صاعدون إلى أورشليم، وسيُسلم ابن الإنسان إلى الأحبار والكتبة، فيحكمون عليه بالموت، ويُسلمونه إلى الأمم، ويسخرون منه، ويبصقون عليه، ويجلدونه، ويقتلونه، وبعد ثلاثة أيام يقوم (مر ١٠: ٣٣-٣٤). وهذا الكلام تمّ بالفعل: "وأخذ بعضهم يبصقون عليه، ويعصبون وجهه، ويلكمونه ويقولون: تنبأ. وتلقّاه الخدم بلطمات" (مر ١٤:

(١٢) *Ibid.*, p. 233.

٦٥). إن قتل يسوع وقيامته أي تمجيده من الله موضوع أساسي في البشارة المسيحية الأولى؛ فبطرس في أول عظته بعد حلول الروح القدس، خطب في اليهود: "إن يسوع الناصري رجل أيّده الله بما أتى على يده بينكم من معجزات وعجائب... أُسلم إلى أيدي كفّار، وقتلتموه صلباً. ولكن الله أقامه ونجّاه من أهوال الموت... فيسوع هذا أقامه الله، ونحن شهوده جميعاً. رفعه الله بيمينه، ونال من الآب الروحَ القدس الموعود... ليوقِن بنو إسرائيل جميعاً أن الله قد جعل يسوع هذا الذي صلبتم ربّاً ومسيحاً" (أ ع ٢: ٢٢-٣٦). كذلك يشكّل هذا الموت والتمجيد العمود الفقري في رسائل بولس؛ فلنأخذ على سبيل المثال نشيد المسيح في الرسالة إلى أهل فيلبي: "واضع ذاته وصار مطيعاً حتى الموت، الموت على الصليب. فلذلك رفعه الله جداً، ووهبه الإسم الذي يعلو كل اسم" (٢: ٨-٩).

ب- شرح الويلات

تظهر كلمة "الويل" في الترجمتين اليونانية واللاتينية (vae = ουαι) في شكلها الأساسي العبري وكأنها نقل حرفي؛ هي صرخة ألم وخوف وحزن وتحذير[١٣]. وفي العربية تدل، زيادة على المعاني الواردة في العبرية، على البكاء والنواح والولولة: آه، أوه، ويل، وَلوَل، أيلول شهر الشتاء والبكاء والولولة على الصيف[١٤]، وهي تعبّر، في الكتاب المقدس، عن مشاعر الالم والحزن والأسف في النفس، والتي تتجسّد في نوع من الغضب المقدّس، يشبه التحذير النبوي.

- ويلات لوقا: ٦: ٢٠-٢٦:

يعرض لوقا الويلات كنقيض للطوبيات، لذا نثبتها هنا معاً لتسهل المقارنة:

طوبى لكم، أيها المساكين، فإن لكم ملكوت الله.

(١٣) قد تكون الـ"آويها" اللبنانية، القريبة من الكلمة العبرية، صرخة حزن ونواح أساساً وأصبحت لاحقاً صرخة فرح وابتهاج.

(١٤) قد يكون المثل اللبناني "الصيف لو إم تبكي عليه" صدى لهذه الفكرة.

طوبى لكم، أيها الجياع الآن، فسوف تشبعون.

طوبى لكم، أيها الباكون الآن، فسوف تضحكون.

طوبى لكم، إذا ما الناس أبغضوكم، بسبب ابن الإنسان، ورذلوا، إذا ما سبوا اسمكم، وكاسم شائن نبذوا.

أجل، سرّوا وابتهجوا، لأن أجركم عظيم في السماء ، فهكذا كان آباؤهم يفعلون بالأنبياء.

إنما الويل لكم، أيها الأغنياء، فقد نلتم العزاء.

الويل لكم، أيها الشباع الآن، فسوف تجوعون.

الويل لكم، أيها الضاحكون الآن، فسوف تحزنون وتبكون.

الويل لكم، إذا ما أثنى عليكم الناس كلهم أجمعون، فهكذا كان آباؤهم بالمتنبّين يفعلون.

في الويل الأول، ضد الأغنياء، لا يتكلم لوقا عن تهديد ووعيد، بل يكتفي بنيلهم العزاء في هذه الدنيا، ويُفهم أنهم سيحرمون منه في الآخرة. هذا العزاء يستعمله متّى للحزانى. إن تعابير الويل الأول لها علاقتها، ليس بالطوبى الأولى فقط، بل بكل الطوبيات اللاحقة. يذكّرنا هذا الويل بمثلَي الغني الأحمق الذي جادت أرضه وكثرت غلاّته، وادّخر خيرات لنفسه، وهو غير مغتنٍ بالله (لو١٢: ١٦-٢١)، والغني الذي نال خيراته في دنياه ولعازر المسكين الذي تحمّل بلواه، وبعد الموت لقيَ لعازر العزاء والغنيُّ العذاب (لو ١٦: ١٩-٣١): هذا المثل يجسّد بالحقيقة الطوبى الإسكاتولوجية للفقراء والجياع، من جهة، ومن جهة أخرى، الويل للأغنياء والشباع الذين نالوا عزاءهم وخيراتهم في حياتهم، وهو تطبيق للطوبيَين الأوليَين (الفقراء والجياع)، وللويلين الأولين (الأغنياء والشباع) بشكل ملفت. وكذلك يذكر لوقا حادثة حننيا وسفّيرة الغنيّين اللذَين كذبًا على بطرس في ثمن العقار الذي باعًا، ولم يسلّما ثمنه الكامل للرسل، فكان جزاؤهما الموت المفاجئ (٥: ١-١١). يشدد لوقا على عمل الخير والصدقة بالمال الذي

بين يدي الناس (١١: ٤١؛ ١٢: ٢١، ٣٣؛ ١٤: ١٢-١٤، ٢٥-٣٣؛ ١٦: ٩-١٢ ...). ويميّز بين غنيّ يقبل يسوع وبشارته، وآخر يرفضهما: قبِل زكّا الغني تعليم يسوع واستضافه، وأعطى المساكين نصف ما يملك، فكان له الخلاص (١٩: ١-١٠)؛ بينما الغني الذي حفظ وصايا التوراة ورفض تعليم يسوع والتخلي عن غناه، مضى حزيناً ولم يعرف الخلاص (١٨: ١٨-٢٥).

يتميّز الويلان الثاني والثالث، كما الطوبيان المعاكستان، بزيادة ظرف الزمان "الآن" (νυν)، الذي يساهم في فهم الضد بين الجياع والباكين الآن، والشباع والضاحكين الآن.

الويل الثالث: في العهد الجديد، فقط لوقا ويعقوب يذكران الضحك: في الطوبى هنا وفي رسالة يعقوب: "لينقلب ضحككم نوحاً وفرحكم حزناً" (٤: ٩). غالباً ما تُربط هذه الآية في في الآية الثانية من مز ١٢٦ والتي تصف العودة من السبي: "حين ردّ الرب سبيَ صهيون كنّا كالحالمين، حينئذ امتلأت أفواهنا ضحكاً وألسنتنا ترنيماً". في هذا المزمور هناك أيضاً طباق بين الزارع بالبكاء والحاصد بالدموع، طباق نجده أيضاً في طوبى البكاء وويل الضحك. غالباً ما يرتبط موضوع الضحك في الكتب الحكمية من العهد القديم بالجهل وبالجاهل، ويتخذ مفهوماً تهكمياً؛ بينما هنا يأخذ معنى الفرح والسعادة المناقض للبكاء والحزن، ويعبّر عن بُعْدٍ إسكاتولوجي يتضح معناه في سفر الرؤيا حيث "يمسح الله كل دمعة من عيونهم... والموت لا يكون من بعد، ولا حداد، ولا صراخ، ولا وجع يكون من بعد" (رؤ ٧: ١٧؛ ٢١: ٤).

الويل الأخير قصير إذا ما قيس بالطوبى المقابلة. فبالنسبة إلى تعداد المعاملات السيئة في الطوبى الأخيرة، نجد في هذا الويل تهديداً على الثناء فقط. قد يكون "الثناء" في هذا الويل هو ضد "البغض والرذل والسباب ونبذ الإسم" في الطوبى الأخيرة. والثناء هنا هو المديح والإطراء أمام الشخص مباشرة. كنا ننتظر أن يكون هذا الويل نقيض الطوبى الأخيرة، كما هو الحال في الطوبيات والويلات السابقة، والظاهر أن الذين يحبّون المديح والتكريم، "وأن يدعوهم الناس عظماء (رابي)" هم النقيض لـ"المُضطهَدين والمنبوذين".

خلاصة

تعكس الطوبيات شخصية يسوع بكل أبعادها الفكرية والروحانية والمسلكية: إنها مرآة تعكس لنا المسيح كما هو. هكذا كان وهكذا علّم وهكذا عمل، كان ذاته. والداخلون إلى ملكوته يجب أن يكونوا هكذا. وتعكس الويلات لنا أيضاً الشخصيات والمظاهر التي لم يرضَها المسيح، ولم يُردها لتابعيه... في الحقيقة، إن دخول الجمل في خرم إبرة لأيسر من دخول هذه الشخصيات في ملكوت المسيح المبنيّ على روح الطوبيات.

يسوع التاريخ: واقع الأبحاث اليوم(*)

البروفسور جاك شلوسّر

تزعزع البحث حول يسوع في بداية القرن العشرين بطريقة يلفّها الحذر، ولكنّ هذا البحث استفاق في أواسط القرن العشرين حين بدأت «الحقبة الثانية» واستمرّت لغاية السنة ١٩٨٠. أطلق البعض على هذه الحقبة اسم «البحث الجديد»، ولكننا نفضل تسميتها اليوم بكل بساطة «البحث الثاني».

بالرغم من اعتقاد بولتمان أن البحث التاريخي حول يسوع هو غير ممكن، لا بل بدون فائدة لاهوتيّة، فإن تلاميذه اهتموا بهذه المسألة، وذلك بمبادرة أحدهم، وهو كيزمان (E. Käsemann) ؛ وبالتأكيد لم يقوموا وحدهم بهذه المهمة، بل باشر بعض مفسّري الكتاب المقدّس الكاثوليك بالبحث في هذا المجال.

هكذا وضع جيل من البحاثة، خاصة في ألمانيا، إنتاجاً مهمّاً من الأبحاث حول يسوع أو حول المواضيع الأساسيّة في بشارته (مثلاً، ملكوت الله أو ابن الإنسان)؛ إضافة إلى ذلك وضعوا دراسات حول البحث بحدّ ذاته وحول المنهجيات. سأعرض في ما يلي لمحة سريعة عن النتائج الأساسيّة لهذه الأبحاث، مستوحياً في ذلك البحّاثه كُومِّل (W. G. Kümmel) الذي كان عاملاً مهمّاً في البحث، فأضحى المؤرّخ[١] المطّلع في هذا المجال:

(*) نقلها إلى العربية الخوري نعمة الله الخوري.

(١) Les chroniques publiées dans la revue *Theologische Rundschau* ont été reprises sous forme de livre: W.G. Kümmel, *Dreissig Jahre Jesusforchung* (1950-1980), Königstein-Bonn, 1985. Une seconde édition, enrichie des chroniques publiées ultérieurement dans la même revue, a paru sous le titre: *Vierzig Jahre Jesusforschung* (1950-1990), Weinheim, 1994.

١– عملياً، زال الاعتراض على إمكانيّة وضرورة البحث التاريخيّ حول يسوع.

٢– بالنسبة إلى نتائج البحث، لا يزال عدم التوافق قائماً حول بعض الأمور الأساسيّة، مثلاً: هل استعمل يسوع شخصياً لقب «ابن الانسان» أم أهمله؟ في حال الإيجاب، هل طبّقه على شخصه؟

لكننا نسجّل توافقاً واسعاً حول أمور أخرى:

أ – استناداً إلى «الحقبة الأولى» من البحث، يؤكّد الشرّاح أنه من غير الممكن كتابة سيرة حياة يسوع الحقيقيّة، ولكنهم مقتنعون أن البحث يتوصّل إلى نتائج ثابتة حين يتناول الخطوط العريضة لما قاله يسوع وعمله. بالنتيجة، يجب الأخذ بعين الاعتبار التوتّر الحاد بين يسوع وبين المعتقدات الأساسيّة لليهوديّة؛ هذه التوترات أزعجت الأوساط التي توجّه الشعب اليهودي، وأدّت في النهاية إلى إزالة يسوع بشكل عنيف.

ب – يتركّز اهتمام بشارة يسوع على إعلان ملكوت الله الذي لم يُعتبر في البداية وكأنه واقع اجتماعيّ، بل كعظمة الأزمنة الأخيرة التي من خلالها يقترح اللهُ ويحقّق عرضه الخلاصيّ. يدشّن يسوع هذا الملكوت بكلمته وعمله، ويعلن تحقيقه التامّ قريباً.

ج – بالرغم من أن مسألة استعمال الألقاب الكريستولوجيّة لا تزال موضوع جدال، لدينا أسباب مهمّة، يختصرها مفهوم السلطة (exousia) لكي تنسب إلى يسوع، بطريقة أو بأخرى، قناعات قويّة حول شخصه، والتي ستتطوّر في الكريستولوجيا التي ستنشأ بعد الفصح. يسمح التقليد باعتبار يسوع انطلاقاً من كريستولوجيا غير مباشرة أو ضمنيّة.

يتواصل البحث عينه جزئياً دون انقطاع في الزمن، ولا يمكننا أن نتكلّم بشكل أكيد عن تغيير في النموذج، ولكن هناك توجّهات جديدة تنشأ حالياً ويجب عرضها بشكل سريع، ولكن دون اللجوء إلى الاختصار. بعد الحديث عن بعض

الشؤون العامة، سنتوقّف بالتتابع على دراسة بعض الأشكال المنهجية وعلى بعض الأفكار التي تعالج الأمور في عمقها.

أمور عامّة

اعتاد الباحثون على استعمال عبارة «البحث الثالث» لتحديد الحقبة الجديدة من البحث (حول يسوع)، وهذا يجعلنا نفهم أنه يوجد فعلاً توجّه جديد يمكن تمييزه بشكل واضح؛ ولكن ليس الجميع على هذه القناعة؛ بالفعل، لا يوجد انقطاع في الزمن بين «الحقبة الثانية» وبين «الحقبة الثالثة»؛ بالإضافة إلى ذلك، لا نستطيع أن نجد عدداً محدّداً من الخصائص المشتركة لكي نتمكّن من تحديد الطريقة المتبعة في البحث أو الإشكاليّة[٢] في هذه «الحقبة الثالثة» التي يمكن وصفها بأنها «ضبابيّة» أكثر من كونها «منحى متجانسًا»[٣].

عدّد تلفورد (Telford) سبع ملامح يمكن المطالبة بها لتكون مميّزة (لهذه الحقبة)، ولكنه ركبّها على طريقة «نعم ولكن». سأذكر هذه الملامح بالرغم من شموليتها وطابعها القليل الواقعيّة، لأنها تستطيع أن تنبّهنا إلى صعوبة البرنامج المقصود. هكذا:

أ – المطالبة بمقاربة لا تشدّد كثيراً على المعنى اللاهوتي، بل تركّز بجرأة على تاريخيّة الأحداث، ولكن هذا الأمر لا يعكس بالضرورة واقع الحال، لأننا نلاحظ مثلاً اهتمام بعض الأبحاث بلاهوت التحرير.

ب – السعي إلى توسيع مجال التساؤلات؛ على سبيل المثال: الاهتمام بجدّية أكبر بإدخال يسوع في المجتمع الذي عاش فيه، أو الاهتمام بالعلاقات المتشعّبة بين

(٢) Voir W.R. Telford, "Major Trends and Interpretive Issues in the Study of Jesus", dans B. Chilton C.A. Evans (éd.), *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, p. 33-74 (p. 55-61).

(٣) D. Marguerat, "Jésus historique: une quête de l'inaccessible étoile? Bilan de la 'troisième quête'", dans *ThPhLy* 2001, VI-1, p. 11-55 (p. 12)

يسوع واليهوديّة، تلك العلاقات التي تتّسم أحياناً بالتواصل وأحياناً أخرى بالانقطاع، ولكن يجب الاعتراف أن آراء الباحثين متنوّعة بقدر تنوّع الأبحاث الدقيقة حول أقوال (logia) يسوع.

ج– المعلومات المأخوذة من البيئة ومن الخلفيّة الاجتماعيّة (background) هي أكثر اتساعًا، ولكن المعلومة الأساسيّة والمباشرة تأتي دائماً من الأناجيل، وتصعب دائماً الاستفادة منها.

د – إن تقديم النظرات العامة ضروري، كما أن التجرّؤ على اقتراح مقاربات تنطلق من المبادئ لتصل إلى الاستنتاجات (approche synthétique)، هو نافع، لكنّ العمل بمجمله يتناول دائماً متانة الأقوال المعزولة (logia isolés).

هـ – رفض المبادئ المتداولة سابقاً، ولكن ليس المقصود استبدال هذه المبادئ، بل استخدامها بتعقل واتزان أفضل.

و – محاولة فهم يسوع وتعليمه ورسالته من خلال وضعه في أطر أكثر اتساعاً؛ لكن الأطر الممكنة[٤] هي مختلفة، ولا يمكننا الاكتفاء بافتراضات مسبقة. أثناء هذا المسعى، يجب إقحام وجهة النظر التقليديّة التي تعالج تاريخ التقليد الانجيلي.

ز – صوابيّة مدح الانفتاح الذي يقيم علاقات بين عدة علوم؛ مثلاً: إدخال أفكار مأخوذة من العلوم الاجتماعيّة، لكنّ هذه الطريقة ليست متّبعة بشكل واسع في عدد كبير من المؤلفات المطبوعة حديثاً، مع العلم أن هذا الانفتاح على العلوم تحقّق جزئياً قبل «الحقبة الثالثة».

باختصار، ظهر وعي جديد أو بالأحرى إدراك للأحاسيس والشعور، ولكن لا يزال التواصل قائماً بقوّة. يمكننا أن نشير إلى أننا نجد في المؤلفات الحديثة بعض المميّزات التي كانت سائدة في «الحقبة الأولى» من البحث. ينتج من ذلك أننا لا نستطيع تحديد معنى «الحقبة الثالثة» بشكل دقيق. يتمّ استعمال عبارة «الحقبة الثالثة» بشكل تقريبي لتحديد ما يجري في الولايات المتحدة الأميركية منذ حوالى

(٤) لنفكّر بالحكمة، بالتيار الرؤيوي، وبالتقليد اليوناني والهلّيني.

عشرين عاماً، وبشكل خاص في مجال محدّد، وهو الشرح الأميركي لكتب العهد الجديد؛ إن الذين يشاركون في هذا المجال يدركون تماماً جِدَّةَ مشروعهم. يعي ماركوس بورغ[٥] (Markus Borg) أنه يشارك في «نهضة» حقيقيّة في البحث حول يسوع، ويربط هذه النهضة بعمل «مجموعة الباحثين حول يسوع» (Jesus Seminar).

تضمّ «مجموعة الباحثين حول يسوع» التي أسّسها روبرت فونك (Robert W. Funk) عام ١٩٨٥، عدداً من الباحثين المتحدّرين من الولايات المتحدة وكندا، وهم في غالبيتهم شرّاح الكتاب المقدّس ومؤرّخون. دام مشروع العمل الأول خمس سنوات، درس أثناءها المجتمعون تقليد أقوال يسوع، وطُبعت نتائج هذه الأبحاث عام ١٩٩٣ تحت عنوان: **الأناجيل الخمسة**[٦]. ثم بادروا في ما بعد إلى دراسة الأخبار الإنجيليّة، وطبعت النتائج عام ١٩٩٨ تحت عنوان: *The Acts of Jesus. The Search of the Authentic Deeds*.

بالاستناد إلى ما قيل في مقدمة كتاب **الأناجيل الخمسة** (ص ٤)، يعود الاهتمام الجديد حول يسوع التاريخي، الذي تحقّق من خلال تأسيس «مجموعة الباحثين حول يسوع (Jesus Seminar)»، إلى إعادة تمركز البحث البيبلي: منذ عهد غير بعيد، كان موقع البحث البيبليّ الأكاديمي في الكنيسة والإكليريكيات والحلقات اللاهوتيّة المعزولة، ولكنه خرج من هناك، وحصل في النهاية على حريته مع عمل «مجموعة الباحثين حول يسوع».

عند قراءة هذه الكلمات نظنّ أننا عدنا إلى القرن التاسع عشر.

(٥) M. Borg, "Reflections on a Discipline: A North American Perspective", dans Chilton - Evans (éd.), *Studying the Historical Jesus*, p. 9-31; *idem*, "A Renaissance in Jesus Studies", dans *Theology Today* 45, 1988, p. 280-292.

(٦) On peut lire les recensions critiques de T. Prendergast dans *RB* 104, 1997, p. 275-285, et de J. Schlosser, dans *BZ* 39, 1995, p. 269-271.

نقاط تتعلّق بالمنهجيّة

مسألة المصادر

ان مسألة المصادر هي فعلاً ذات أهميّة كبرى في كل بحث تاريخيّ؛ بالنظر إلى ذلك لم يظهر في البحث حول يسوع أي اكتشاف يلفت الانتباه، ويستطيع لوحده أن يجدّد البحث (حول يسوع) كما فعلت، في مجالات أخرى، مخطوطات قمران ومخطوطات نَجَع حمادي؛ ولكن يجب أن نذكر عدة أفكار تتعلّق بالمصادر.

إعادة قراءة يوسيفوس

يذكر (المؤرّخ) يوسيفوس يسوع في ملخّص حول يعقوب (**العتيقات ٢٠، ٢٠٠**)؛ أوردت مخطوطات يوسيفوس اليونانيّة هذا المقطع بشكل دقيق، وهكذا فعل أوسابيوس؛ يوضح المؤرّخ يوسيفوس أن يعقوب هو «أخو يسوع الذي يدعى المسيح»، ويتكلّم عن يسوع كما قد يفعل مؤرّخ من الخارج، لذلك لا توجد مبررات للطعن في هذا النص. بما يختص «بشهادة فلافيوس» (Testimonium Flavianum) (**العتيقات ١٨، ٦٣ – ٦٤**)، هناك المزيد من التردّد لأن مضمونه إيجابيّ، ويمكن القول إنه مسيحيّ. النصّ موجود في بعض المخطوطات التي نملكها حول الكتاب ١٨ من **العتيقات**، وأورده تقليد واسع وغير مباشر (خاصة في الترجمات العربية والسريانيّة). في الماضي، كان هذا النص يُعتبر كله ثانوياً، أما اليوم[٧] فإن الموقف الذي أخذ يفرض نفسه يقضي بإبعاد

(٧) On trouvera les éléments essentiels du débat dans C.A. Evans, *Life of Jesus Research. An Annoteted Bibliography* IV, revised edition, Leiden 1996, p. 280-284, et une argumentation détaillée dans J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus.* Volume One*: The Roots of the Problem and the Person*, New York 1991, p. 59-69 et notes correspondantes, ainsi que dans G. Theissen - A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, p. 75-82 ; M. Ebner, *Jesus von Nazareth in seiner Zeit. Sozialgeschichtliche Zugänge*, Stuttgart 2003, p. 26-27. Voir aussi J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making*. Volume 1: *Jesus Remembered*, Grand Rapids - Cambridge 2003, p. 141.

التعابير ذات الطابع المسيحي لأنها تُعتبر مقحمة في النص (نشير إلى هذه التعابير بتسميك الخط)، أما المعطيات الباقية فهي توحي بالثقة:

> «في نفس الوقت (أي في أيام بيلاطوس) جاء يسوع الرجل الحكيم، **هذا إذا وجبت تسميته إنساناً**، لأنه كان صانع المعجزات، ومعلم الناس الذين يقبلون الحقيقة بفرح. وجذب إليه العديد من اليهود والكثير من اليونانيين. **كان هو المسيح**. بعد أن حكم عليه بيلاطس بالصلب بسبب وشاية مواطنينا الأولين، لم ينقطع الذين أحبوه منذ البداية عن حبه في ما بعد، لأنه **ظهر لهم في اليوم الثالث بعد قيامته، في حين أن الأنبياء الإلهيين أعلنوا ذلك، وَرَوَوا عن شأنه ألف أمر مدهش**. والمجموعة التي تدعى بالنسبة إليه مسيحيين لم تتلاشَ بعد» (ترجمة هذا المقطع الفرنسيّة هي لِـ Mathieu - Herrmann).

نضيف أن يوسيفوس يحتل مركزاً ملحوظاً في الأبحاث الحالية؛ وبالفعل، إنه المصدر الأساسيّ عندما نحاول إدخال يسوع بشكل أفضل في محيطه الجليلي بغية فهمه انطلاقاً من هذا المحيط الذي لا اعتراض عليه.

رفع مكانة النصوص غير القانونيّة

الأمر الجديد والمهم الذي يمكن ملاحظته بشكل خاص في مجال تأثير «مجموعة الباحثين حول يسوع» (Jesus Seminar) يكمن في رفع مكانة الأناجيل أو المقاطع غير القانونيّة إلى مستوى المصادر المستقلّة. حسب معرفتي، تعمّق كُرُوسّان (J.D.Crossan) كثيراً في هذا الاتجاه، وموقفه يفيدنا لأنه مثال. في الملحق الأول من كتابه الضخم[٨] كوّن الكاتب معطياته الأساسيّة بإجراء إحصاء للتقليد، مع الأخذ بعين الاعتبار التتابع الزمنيّ للأحداث واستقلالية الشهود:

أ – بين أقدم الشهود (بين السنوات ٣٠ – ٦٠) يذكر مرحلة أولى من تدوين إنجيل توما، حيث يعتقد أنه استطاع التعرّف إلى سلطة يعقوب، وإنجيل إيغرتون

(٨) Voir J.D. Crossan, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Peasant*, Édimbourg 1991.

(Egerton)، ومقطع الفيّوم، والمقطع POxy 1224، وإنجيل العبرانيين، وإنجيل الصليب[٩].

نقول كلمة عابرة عن إنجيل الصليب. أعاد كْروسّان صياغة هذا النص انطلاقاً من إنجيل بطرس (EvP) حيث نجد تلميحاً إلى صليب ناطق[١٠]. يعتبر كْروسّان أن إنجيل الصليب ربما دُوّن حوالى السنة ٥٠ من القرن الأول. إنه المصدر الوحيد لأخبار الآلام القانونيّة. يشكّل مضمونه خبراً متواصلاً للصلب وإنزال المصلوب عن الصليب (إنجيل بطرس١ : ١-٢؛ ٢: ٥ ب - ٦: ٢٢)، والوضع في القبر ثم حراسته (٧: ٢٥؛ ٨: ٢٨ - ٩: ٣٤)، وأخيراً القيامة وشهادة حرس القبر (٩: ٣٥ - ١٠: ٤٢؛ ١١: ٤٥-٤٩).

الأصداء النقديّة التي أثارتها هذه النظرية هي سلبيّة[١١] بشكل واسع، حتى أن تَيْسّن (G. Theissen) نفسه، القريب من وجهات نظر «البحث الثالث» حول عدة أمور، اتّخذ موقفاً سلبياً. بحسب اعتقاد تيسّن (Theissen)، يعود تاريخ تدوين إنجيل بطرس إلى بداية القرن الثاني، ولكنه يتضمّن تقاليد قديمة؛ غير أن تقليد الصليب الناطق وأخبار القيامة تنتمي إلى طبقات تدوينيّة أكثر حداثة. حتى وإن قَبِلْنا أن إنجيل بطرس هو مستقل عن الأناجيل القانونيّة، لا يمكننا أن ننسب إليه أهمية تاريخيّة كبرى، وهكذا تكون نظرية كروسّان[١٢] غير مقبولة.

ب - الطبقة التدوينيّة الثانية (السنوات ٦٠ - ٨٠) تتضمّن بشكل أساسي: إنجيل المصريين، وإنجيل مرقس السرّي، والمقطع POxy 840، والمرحلة

(٩) يمكن الحصول على النصوص الفرنسيّة في: G. Stanton, *Parole d'évangile? Un éclairage nouveau sur Jésus et les évangiles*, Paris 1997 (surtout chap. 7), et dans F. Bovon - P. Geoltrain (éd.), *Écrits apocryphes chrétiens* (Bibliothèque de la Pléiade), Paris 1997.

(١٠) أعطى كروسّان (J.D.Crossan) هذا العنوان لأحد كتبه التي صدرت سابقاً: J.D. Crossan, *The Cross That Spoke*.

(١١) Outre R. Brown, *NTS* 33, 1987, p. 321-343, on verra surtout l'argumentation très serrée de J.P. Meier, A *Marginal Jew* 1, p. 114-123 (traduction française, p. 75-78).

(١٢) Voir Theissen - Merz, *Der historische Jesus*, p. 61, n. 98 et J. Dunn, *Jesus Remembered*, p. 170.

التدوينيّة الثانية لإنجيل توما (تحت سلطة) توما، وبعض عناصر «حوار المخلص» (نَجْع حمادي). إن إنجيل مرقس السرّي له هنا الأثر الملحوظ حيث ان ابتكاره اتّخذ طريقة روائية في التعبير لا يمكنني أن أتوقف هنا عندها.

يقضي المنحى العام لقسم من الأبحاث الحديثة بتأخير تاريخ تدوين الكتب غير القانونيّة، وفي الوقت عينه اعتبار النصوص القانونيّة أكثر قدماً[١٣] (من التواريخ المقترحة حالياً). لم يتبع النقّاد هذه المواقف المتطرفة؛ حافظ ساندرز[١٤] (E.P. Sanders، ١٩٩٣)، وهو كاتب مهتم باستقلاليّته بالنسبة إلى كل تقليد عقائدي، على المواقف التقليديّة التي تعتبر أن الأناجيل المنحولة هي «خرافيّة» و«أسطوريّة»، باستثناء بعض الأقوال الواردة في إنجيل توما التي تستحق الدراسة عن قرب. وبالرغم من أن تَيْسّن (Theissen) يعلّق أهميّة كبرى على أبحاث كوستر (Koester)، ولكنه أشار إلى أن ميله إلى تأخير تاريخ تدوين المصادر غير القانونيّة لا ينال توافقاً[١٥] عند النقاد. ولكن لا يمكن وضع جميع الكتب غير القانونيّة على نفس المستوى، فإن إنجيل توما يشكّل استثناء نظراً للمكانة المهمة التي يحتلها خلال النقاشات، لأنه لا يقتصر فقط على مقطع مكوّن من بعض كلمات، نصفها خضع لإعادة ترتيب، بل يتصف مضمونه بالغزارة.

الوضع الخاص لإنجيل توما

ليست مسألة إنجيل توما جديدة، فهناك موقفان متزامنان يتناقضان منذ زمن بعيد.

أولاً: إنجيل توما هو مستقل عن الإزائيين ويتضمن مواد قديمة.

ثانياً: إنجيل توما متأثر بالإزائيين، بالرغم من أنه يحفظ شكلاً أكثر قدماً للتقليد.

(١٣) هذا الميل واضح في: H. Koester, *Einleitung in das Neue Testament*, Berlin 1980. ثم ظهر بوضوح أكثر في: *Idem, Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, Londres 1990.

(١٤) E.P. Sanders, *Sohn Gottes. Eine historische Biographie Jesu*, Stuttgart 1996, p. 108. L'original anglais du livre porte le titre: *The Historical Figure of Jesus*, Londres 1993.

(١٥) Theissen-Merz, *Der historische Jesus*, p. 41, n. 13.

يبدو أن المدافعين عن استقلاليّة إنجيل توما قد تكاثروا في الآونة الأخيرة، كما أن نصوص إنجيل توما التي لم تعرف التطورات التي عرفتها النصوص الإزائيّة، هي التي تعطي الدلائل الداعمة لموقفهم. يستشهد النقّاد عادة في هذا المجال بمَثَل الكرّامين القتلة: لا يعود إنجيل توما ٦٥(١٦) بشكل واضح إلى اشعيا (خلافاً للنص الوارد في إنجيل مرقس)، ويذكر المزمور ١١٨ بشكل أكثر اقتضاباً. ويستند النقاد أحياناً على ترتيب ظهور كلمات يسوع في النص، بحيث يأتي مخالفاً لما هو عليه عند الإزائيين. تُذكر هنا الكلمات الرابطة (mots crochets) التي تصل كلمات يسوع بعضها إلى بعض، وتعود بالأحرى إلى تقليد شفهي. إن صعوبة إعادة ترتيب النصوص الإزائيّة بحدّ ذاتها تجعل هذه البراهين تصعب معالجتها. هل دُرس الترتيب الوارد في توما بالمقارنة مع ترتيب Q ؟ فضلاً عن ذلك، ليس مثبتاً أن الكلمة الرابطة هي نهج شفهي محض.

أما بالنسبة إلى الاعتراضات ضد استقلاليّة توما(١٧)، فإنها ترتكز على التقسيم الواسع للنصوص المتقاربة مع المواد الإنجيليّة المتحدّرة من عدة مصادر (المصدر المشترك بين متّى ولوقا (Q)، المصدر الخاص بمتّى (Smt)، المصدر الخاص بلوقا (Slc)، يوحنا)، وترتكز الاعتراضات بشكل خاص على وجود بعض المعطيات في إنجيل توما أسندتها دراسة مستقلة إلى تدوين إنجيل متّى وإنجيل لوقا.

لم يحن الوقت بعد حين يمكننا أن نرتكز على وجهة نظر عامة؛ مما لا شك فيه أنه يجب متابعة الدراسة لتكوين رأي حول كل حالة(١٨) بحدّ ذاتها، اقتُطع من بين النصوص التي تستدعي دراسة استقلاليتها وأقدميتها أربعة مقاطع:

(١٦) On trouvera facilement le texte dans *Cahiers évangile, Supplément au CE* 58 (trad. de R. Kuntzmann).

(١٧) J.P. Meier se prononce en ce sens après une longue argumentation (*A Marginal Jew*, I, p. 130-139: traduction française, p. 83-99).

(١٨) Voir en ce sens J.D. Kaestli, "L'utilisation de l'*Evangile de Thomas* dans la recherche actuelle sur les paroles de Jésus", dans D. Marguerat - E. Norelli - J.M. Poffet (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève ²2003, p. 373-395; D.E. Aune, "Assessing the Historical Value of the Apocryphal Jesus Traditions. A Critique of Conflicting Methodologies", dans J. Schröter - R. Brucker (éd.), *Der historische Jesus. Tendenzen und Perspektiven der gegenwärtigen Forschung*, Berlin 2002, p. 243-272.

أ – Logion 82: القريب منّي هو قريب من النار، والبعيد عني هو بعيد عن الملكوت.

ب – Logion 97: مثل المرأة التي تحمل جرة طحين.

ج – Logion 98: مثل الرجل الذي يريد أن يقبل شخصية كبيرة.

د – Logion 31: «قال يسوع: ليس نبي مقبولاً في قريته. الطبيب لا يعتني بالذين يعرفهم»(١٩). هذا القول يتضمن إضافة على النص الموازي عند الإزائيين.

مسألة المعايير

ما دام الرأي الشائع أن الأناجيل الإزائيّة التي تُعتبر مصادرنا الأساسيّة، عرفت تطوراً طويلاً، وأن التقاليد دُوِّنت على ضوء القيامة وبحسب اهتمامات الحياة الجماعية، فإننا لا نستطيع أن نقبل، قبل الاختبار، أن الأقوال المنسوبة إلى يسوع هي فعلاً كلماته الحقيقيّة، كما أن صياغتها المحدّدة لا تعود بالضرورة إليه. يجب أن يخضع تقليد (الأناجيل) للنقد التاريخيّ الذي ينبغي عليه أن يطبّق معايير مقبولة بشكل واسع (عند النقاد). سأحاول أن أعرض بطريقة مختصرة المعايير الكلاسيكيّة، وأن أبرز هوية التغييرات المقترحة في الدراسة الحالية(٢٠)، مهتماً بما يبدو لي أكثر أهميّة.

(١٨) Voir à ce propos J.B. Bauer, "Das 'Regelwort' Mk 6,4par und EvThom 31", dans *BZ* 41, 1997, p. 95- 98.

(١٩) Il faut saluer la présentation de la question par J.P. Meier, *A Marginal Jew* I, p. 167-195, très informée et d'un jugement pondéré. Mais la discussion continue.

(٢٠) Voir en particulier S.E. Porter, *The Criteria for Authenticity in Historical-Jesus Research. Previous Discussion and New Proposals*, p. 191), Sheffield 2002, et plusieurs contributions publiées dans trois volumes collectifs récents: J. Schröter - R. Brucker (éd.), *Der historische Jesus* (voir note 18); U.H.J. Körtner (éd.), *Jesus im 21. Jahrhundert. Bultmanns Jesusbuch und die heutige Forschung*, Neukirchen-Vluyn 2002 ; M. Labahn - A. Schmidt (éd.), *Jesus, Mark and Q. The Teaching of Jesus and its Earliest Records*, Sheffield 2001.

الابتكار الأساسيّ

يحمل هذا المعيار أسماءَ متعددة: التمايز، الاختلاف المزدوج، الابتكار الأساسيّ. المبدأ بسيط: علينا أن ننسب إلى يسوع ما لا يمكن أن ينتج عن تأثير اليهوديّة التي عاش في أجوائها، وما لا يأتي من الجماعات المسيحيّة التي عبّرت (عن إيمانها) بعد القيامة. نعرض مثلاً بسيطاً مأخوذاً من كلمة «آمين»: يستعمل اليهود والمسيحيّون هذه الكلمة للموافقة على أمر ما، كالصلاة، مثلاً. ولكن يسوع يعطي وظيفة أخرى لهذه الكلمة جاعلاً منها تعبيراً يقدّم الكلام بهدف التشديد على أهميته: «آمين (الحق) أقول لكم».

لم ينتظر النقّاد هذه السنوات الأخيرة لمعرفة حدود هذا المعيار. يتناول النقد الأساسي معنى هذا الأخير: يقود تطبيقه بشكل دقيق حكماً وبطريقة آلية، إلى أمور غير معقولة؛ هذا ما يقوله جون ماير (ص ١٧٢): «(في حال استعمال معيار الابتكار الأساسي)، نقطع يسوع عن اليهوديّة التي أثّرت عليه، وعن الكنيسة التي أثّر عليها». هذا الأمر يجعل حتماً من يسوع رجلاً دون جذور، لم يترك أي أثر في الذين ينتسبون إليه.

يقول فُوسْكُو (V. Fusco) باختصار: «لا نستطيع أن نتصوّر يسوع في خلاف دائم مع اليهوديّة، ولا أن نتصوّر كنيسة في خلاف دائم مع يسوع». كثرت الانتقادات الموجهة إلى هذا المعيار في «البحث الثالث»: يتّهمونه بشكل خاص أنه يتضمن معاداة مستترة لليهوديّة، وميلاً لخلق مقاربة إيديولوجيّة انطلاقاً من حكم مسبق، طبيعته لاهوتيّة: لا يمكن ليسوع إلا أن يكون فريداً لأنه ابن الله. يقترح بعض النقّاد التخلّي (عن هذا المعيار) نهائياً، ولكن لا ضرورة للذهاب بعيداً إلى هذا الحد. إذا أخذنا بعين الاعتبار التنوّع الموجود في اليهودية، وإذا استعملنا هذا المعيار بطريقة إيجابيّة، أي لكي نعترف بتقليد محدد (لا يمكننا القول إن عنصراً غير أصلي لا يأتي من يسوع)، وإذا ربطنا معيار الابتكار الأساسي بمعايير أخرى، يمكننا في هذه الحالة أن نواصل استخدامه.

الحَرَج

حين نقارن المواد الإنجيليّة مع المعطيات (التاريخيّة) التي نملكها عن المسيحيّة في بدايتها، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار نصاً مختلفاً (variante) عن معيار «الابتكار الأساسي»، هو «معيار الحَرَج الكنسي»، ويمكننا أن نسمي هذا المعيار بطريقة مألوفة: «هذا الأمر لا يمكن اختراعه». شدّد أوريجانس، كما رأينا، على أهمية هذا البرهان، حيث أسّس ثقته بالأناجيل على فكرة احتوائها بعض العناصر المزعجة للمسيحيين (إنكار بطرس، مثلاً). وبالفعل لا يمكننا التخيّل أن الجماعة المسيحية استطاعت اختراع أمور تضعها في حالة حَرَج.

على مستوى الأخبار نذكر الأمثلة المقنعة التالية:

أ – يهوذا الخائن ينتمي إلى مجموعة الاثني عشر.

ب – يسوع نال العماد، مع العلم أن العماد، في تعليم المعمدان، يهدف إلى مغفرة الخطايا.

على مستوى الأقوال نذكر المثل الأفضل، وهو بدون شك القول الذي ينعت يسوع (بهذه الصفات): «أكول، شرّيب الخمر، صديق العشّارين والخطأة» (لو ٧: ٣٤).

هذا المعيار لا يتعرّض لانتقادات حقيقيّة في الأبحاث الحالية.

الإيراد المتعدّد

إذا ورد قول ليسوع (أو فعلٌ يُروى عنه) في عدّة تقاليد مستقلة، فهذا برهان أكيد على صحة نسبة هذا القول أو الفعل إلى يسوع نفسه. إن تعدّد المصادر المستقلّة مفيد جداً. يشدّد المؤرّخون بشكل أساسي على مراجعة النصوص بواسطة معلومات مأخوذة من مصادر مختلفة (recoupement des sources). إن الإيراد المتعدّد في الأناجيل لا يتعلّق فقط بالمصادر المتعدّدة، بل يتعدّاها لينطبق على الأشكال الأدبيّة المختلفة والكثيرة: التطويبات، الأمثال، التعاليم الحكمية...، وفي هذه الحالة يمكن الاعتراف بأقدميته، وهذا ما يسمح للمعيار

أن يثبته بشكل مباشر، ويمكن التأكيد على أنه يجد مصدره في أقوال يسوع نفسه؛ هذه القاعدة تنطبق أيضاً على أحد أقوال يسوع إذا ورد في تقليد واحد فقط.

إلى جانب «تعدّد» المصادر (مرقس، Q ، يوحنا، إنجيل توما، بولس، الخ)، يأخذ معيار «الإيراد المتعدّد» بعين الاعتبار تنوّع الأشكال الأدبيّة (الأمثال، الأقوال، الأقوال المأثورة، أخبار المعجزات، وغيرها)، مثلاً: إن قول يسوع، «من خسر حياته يجدها» (مر ٨:٣٥؛ راجع النصوص الموازية)، يرد ست مرات في العهد الجديد، في ثلاثة مصادر مختلفة (يوحنا، Q، مرقس).

في الحقبة الحديثة رفعت «مجموعة الباحثين حول يسوع» (Jesus Seminar) معيار «الإيراد المتعدّد» إلى مستوى مرموق، واعتبرته «معياراً أساسياً»، وهذا ما فعله أيضاً كروسّان (J. D. Crossan) بشكل جذري. مبدئياً، يقبل هذا العالِم أن قول يسوع، الذي يرد مرة واحدة، يمكن أن يكون حقيقياً (بمعنى أنه يعود إلى يسوع شخصياً)، ولكن، بما يختصّ بالطريقة المتبعة، يرفض كروسّان أن يأخذ بعين الاعتبار الشهادة البسيطة[٢١] (attestation simple)، أي ورود القول في مرجع واحد)، ويشدّد على أهميّة «الإيراد المتعدّد»؛ غير أن كروسّان لم يجد تجاوباً عند النقاد بشأن نظريته. إذا كان الحذر مطلوباً حين تكون مراجعة النصوص بواسطة معلومات مأخوذة من مصادر مختلفة (recoupement des sources) غير ممكنة، فإننا لا نستطيع الذهاب إلى حد رفض أحد المصادر إذا ورد منفرداً.

هنا نسوق ملاحظة عابرة: لا تطبق «مجموعة الباحثين حول يسوع» بشكل دقيق مبادئ كروسّان، لأنها تعترف أن كلام يسوع: «كنت أرى الشيطان يسقط من السماء كالبرق» (لو ١٠:١٨)، ومثل السامري الشفوق (لو ١٠:٣٠ – ٣٧)، هي نصوص موثوق بها (بمعنى أنها تعود إلى يسوع نفسه).

أما بالنسبة إلى تطبيق معيار «الإيراد المتعدد»، فيجب التأكد من الاستقلالية الفعليّة للمصادر المستعملة، ويُبدي كروسّان في هذا المضمار نوعاً من التساهل

(٢١) Voir J.D. Crossan, *Historical Jesus*, p. XXXII-XXXIII et 257.

حين يقبل، بسخاء كبير، استقلاليّة المصادر غير القانونية، وهذا ما نلاحظه في كيفية استعمال كروسّان لإنجيل توما. أعتقد أنه من الضروري عدم الابتعاد كثيراً عن مواقف الأغلبية المقبولة حين نكون في مجال المدخل (إلى نظرية أو تعليم محدّد)، خاصة في حال غياب المبادئ المقبولة بشكل أكيد في مجال هذا المدخل.

معيار التماسك (cohérence)

بعد التمكن من الإثبات أن عدداً من الأقوال أو الشهادات حول أفعال يسوع وتصرفاته (إن لم يكن في مضمونها الفعلي فأقلّه في جوهرها) يعود إلى يسوع شخصياً، نستطيع تكوين صورة عامة عن بشارته وتحديد الخطوط الأساسيّة لرسالته. في ما بعد، حين يكون المقصود تقييم هذه الكلمة أو تلك بشكل خاص، يجب الأخذ بعين الاعتبار بمبدأ «التماسك».

إذا اندمج القول بشكل جيّد في هذه الصورة الشاملة، وإذا وجد مكانه في الرسمة العامة أو النظرة الإجمالية، نستطيع حينئذ أن نعتبر أنه يعود إلى يسوع شخصياً.

لا يبدو لي أنه يوجد تقدّم مهمّ حول هذه المسألة في الحقبة الحديثة سوى الدعوة المبرّرة إلى الحذر، لأن البراهين التي ترتكز على المضمون وعلى المواضيع يمكن التلاعب بها، كما أن مستوى التماسك المطلوب يرتبط إلى حدّ بعيد بذاتية (subjectivité) الباحث[٢٢].

المعنى التاريخيّ

يتضمّن العنوان الغامض نسبياً مجموعة أفكار ذات أهميّة كبرى، ولكنها لا تقترح معايير دقيقة بحصر المعنى. بالطبع، أخذ البحث حول يسوع بعين الاعتبار

(٢٢) Voir S.E. Porter, *Criteria*, p. 79-82.

المقتضيات الأساسيّة للاحتمال التاريخي (vraisemblance historique)، وقانون الأسباب والنتائج، وتجذّر الشخص في حضارة أو ديانة. واهتمت أيضاً بالانقطاع والتواصل بين يسوع والمسيحيّة الأولى. يجب الاعتراف بالتأثير الحاسم لقيامة يسوع، خصوصاً في ما يتعلّق بإدراك يسوع على حقيقته، لأنه يوجد هناك عامل حداثة (nouveauté)، أو بالأحرى انقطاع حول إدراك يسوع من قِبل الذين شاركوه في وجوده التاريخي. لكن هذا لا يمنع وجود تواصل، خاصة بشكل العبور من الضمني (implicite) إلى الواضح (explicite)، بين ما قاله يسوع أو ما جعل الآخرين يفهمونه عن شخصه، وبين ما أعلنه الإيمان المسيحي في ما بعد بتعابير واضحة.

اقترح الناقدان تَيْسِّن وميرتْز[٢٣] (Theissen - Merz) استبدال معيار «الابتكار الأساسي» بمعيار «احتمال التصديق التاريخيّ» (plausibilité historique)، وهو معيار معقّد لأنه يدمج أربعة معايير جزئيّة.

باختصار، يطرح «هذا المعيار مبدأ إعادة بناء تاريخ يسوع القابل للتصديق (crédible) تاريخياً، شرط أن تكون إعادة البناء محتملة في خلفية اليهوديّة المعاصرة له؛ كذلك يشترط جعل التطور الذي يقود من يسوع إلى المسيحيّة ممكناً «تاريخياً» (plausible)»[٢٤].

من ناحية أولى، المقصود إذاً المفاعيل التي سبّبها يسوع على المسيحيّة الأولى، مع الأخذ بعين الاعتبار المحور المزدوج (double axe) للتواصل والانقطاع، ومن ناحية أخرى، يجب إدراج يسوع في يهودية عصره، مع الانتباه إلى مبدأ المطابقة (conformité)، ولكن أيضاً إلى مبدأ الفرادة (originalité)، الذي يظلّ ممكناً.

توجد مجموعة أخرى من المعايير التي لن أتطرّق إليها هنا بالتفصيل، وهي: العبارة الآراميّة، واللون المحلي، والمميزات التي تتعلّق بالأسلوب والتعبير

(٢٣) Theissen-Merz, *Der historische Jesus*, p. 117-120.
(٢٤) D. Marguerat, "La 'troisième quête' du Jésus de l'histoire", *RSR* 87, 1999, p. 417.

(الموازاة، آمين، أقول لكم...). في أغلب الأحيان تُثبت هذه المعايير أقدمية قول (منسوب إلى يسوع) دون التطرّق إلى صحة نسبته بحدّ ذاتها. على سبيل المثال، في ما يختص بمعيار العبارة الآراميّة، ليس يسوع الوحيد الذي تكلّم الآراميّة، فإنّ أول العاملين في التقليد (المسيحيّ) استعملوا هم أيضاً هذه اللغة في إطار جماعة أورشليم في بدايات المسيحيّة.

أفكار تتعلّق بالمضمون

الإسكاتولوجيا

إن الباحث الذي يحاول أن يكوّن نظرة شاملة عن تفكير يسوع وتصرفه، يتساءل: هل اعتبر يسوع (مثلما فعل يوحنا المعمدان الذي قال: «حان الوقت واقترب ملكوت الله»، مر ١: ١٥) أنّ تاريخ الله مع إسرائيل وصل إلى منعطف نهائي، أم أنه كان يفكّر، على طريقة الحكماء، بتعابير تختصّ بالخلق أكثر منه بالتاريخ؟ هل تكلّم يسوع عن صورة إسكاتولوجية (نهيوية) تشبه صورة ابن الإنسان (في دانيال ٧ و ١ احنوخ ٣٧ – ٧١)، الذي يحمل صلاحية مطلقة من الله لكي يحقق القضاء؟ لا يزال هذا السؤال موضوع جدال؛ لقد تكلّم يسوع فعلاً عن ملكوت الله، ولكن بأي معنى؟

الابتعاد عن الإسكاتولوجيا بمعناها الحصري

نجد في مجموعة دراسات شلتون – إيفانس (Chilton - Evans) التي ذكرناها أعلاه، عرضاً حياً لمساهمة ماركوس بورغ (M. J. Borg)، وهو أحد الأعضاء البارزين في «مجموعة الباحثين حول يسوع» (Jesus Seminar)، حيث يكشف عن المسار الذي يتبعه بصفته شارح الكتاب المقدّس، وعن التغييرات التي طرأت في السنوات الأخيرة.

بعد أن ذكر في تحليله أهمية وجه يسوع الحكيم (Sage)، عرض المواقف الحديثة حول مفهوم يسوع للإسكاتولوجيا، فاكتشف «تبديلاً أساسياً» (ص ١٩)، وأضاف: إن عدداً قليلاً من الباحثين العاملين في الولايات المتحدة لا يزال متعلّقاً بالفكرة القائلة إن يسوع كان إسكاتولوجياً (ص ٢١). يجب التوضيح أن كلمة «إسكاتولوجيا» مستعملة هنا في معناها المألوف، غير المجازي. يوضح بورغ (Borg) أنه خرج عن الخط المتوافق عليه حتى هذه السنوات الأخيرة، ذاك الخط الذي دشّنه ڤَايس (J. Weiss) وشْڤَايْتِزر (A. Schweitzer)، وحافظ عليه بُولْتْمَان (Bultmann). يقصد بُورغ ملك الله المتسامي (transcendant) المنتظر قريباً ليضع حداً للعالم الحاضر.

ابتعد بعض الكتّاب الأميركيين، بطريقة أو بأخرى، عن الفكرة القائلة إن ملكوت الله هو واقع مُتَسامٍ يتوّج التاريخ، ويعتبرون أن هذا الملكوت هو واقع يتجلّى الآن من خلال التجدّد الذي يتحقّق في المجتمع (العدالة الاجتماعية وغيرها)، أو يتجلّى، بشكل أوسع، بواسطة انتصار الخير والفضيلة.

يقترح بُورغ، في أحد مؤلفاته[٢٥]، فكرة تعتبر أن ملكوت الله هو عبارة رمزية تشير إلى قوّة الروح والحياة الجديدة التي يحققها هذا الروح. إن مجيء الملكوت هو مجيء الروح في كل واحد وفي التاريخ، والدخول في ملكوت الله هو الاشتراك بالروح، وهو أيضاً الدخول في جماعة الذين يعيشون بحسب الروح.

في الكتاب الذي وضعته «مجموعة الباحثين حول يسوع» حول الأقوال[٢٦]، يوضح المؤلفون أن تعليم يوحنا المعمدان كان إسكاتولوجياً – رؤيوياً، كما أن تعليم الجماعة المسيحيّة الأولى كان شبيهاً بتعليم المعمدان. لم يميّز يسوع بين عمل الله الحالي وبين عمله في المستقبل. إذا استندنا إلى شهادة الأمثال بشكل خاص، نلاحظ أن يسوع لم يعرض نظرة رؤيويّة للتاريخ. هذا الاقتناع السائد عند

(٢٥) M.J. Borg, *Jesus. A New Vision - Spirit, Culture and the Life of Discipleship*, San Francisco 1987 (^{2}1991).

(٢٦) *The Five Gospels*, p. 136-137.

«مجموعة الباحثين حول يسوع» يجد صداه في نظريتهم التي تعتبر أن التقاليد التي تعرض الملكوت وكأنه حاضر، هي موثوقة في جوهرها، في حين أن الأقوال المتعلقة بالملكوت الذي سيأتي هي مرفوضة.

يقترح كروسّان (J.D. Crosson) أن نميّز بين ملكوت رؤيوي وبين ملكوت حكمي. يعني «الملكوت الرؤيوي» تدخّل الله المنتظر في المستقبل، وحالة السعادة التي ستنجم عن هذا التدخل؛ هذه الطريقة في التحليل هي متداولة عند شرّاح الكتاب المقدّس. أما «الملكوت الحكمي» فهو يعني حقيقة حاضرة، وهي سيادة الله الحالية والمستمرّة (الآن أو دائماً، already or always) التي نشترك فيها من خلال «الفضيلة والعدل والحرية»، وقد وجد كروسّان المعالم الأولى لهذه الحقيقة الحاضرة في حكمة سليمان.

«باختصار، (الملكوت) هو طريقة في العيش، يتحقّق الآن أكثر من كونه رجاء بحياة في المستقبل»؛ هذا الملكوت هو حقيقة أخلاقيّة[٢٧] بحصر المعنى. غير أنه يمكن وصف هذه الطريقة في التفكير أنها نهيوية؛ يفاجئنا تطبيق كلمة (الملكوت)، وهو ناجم عن المدى الواسع الذي أعطاه كروسّان لهذه النظرية (concept). يعتقد كروسّان (ص ٢٣٨، ٣٢٤) أن كل ما يقلب نظام العالم هو نهيويّ. تشكل النظرة الرؤيوية جزءاً من هذا الواقع النهيويّ، تُضاف إليها مفاهيم أخرى صوفية (mystiques) أو أُوتُوبيّة (utopiques، خياليّة)، طرق عيش زهدية، إباحيّة أو فوضويّة (anarchistes). يعتبر كروسّان أن هذه الطريقة في فهم «الملكوت الحكمي» هي قريبة من مفهوم يسوع. بالاستقلالية عن الأسس التحتيّة الاجتماعيّة، نظن أننا نلتقي مع مفاهيم ريتشل (Ritschl) في نهاية القرن التاسع عشر.

مقاومة التحليل النهيوي

عالج العديد من الكتّاب حديثاً موضوع النهيوية في تعليم يسوع (في المعنى الحصري والمتداول لكلمة «نهيوي»)، فعرضوا هذه الإسكاتولوجيا بطريقة

(٢٧) Voir J.D. Crossan, *Historical Jesus*, p. 292.

تتضمّن بعض الفوارق الضئيلة (nuances)، ولكنهم لم يغيّروا المثال الذي أشرت إليه سابقاً. يشدّد ساندرز[٢٨] (Sanders) بقوّة على الطابع المستقبلي لملك الله، ويعترف في الوقت عينه بالصحة التاريخية للتقاليد التي تعرض هذا الملكوت وكأنه حاضر. بالإضافة الى ذلك، رَسَّخ ساندرز بقوّة مفهوم يسوع حول انتظار (الملكوت الذي اختبره أبناء) عصره، ويرى فيه تعبيراً عن فكرة تتمحور حول ترميم إسرائيل: تجميع كل إسرائيل الذي يرتكز على الهيكل الجديد والذي يرمز إليه الاثنا عشر وحكام إسرائيل والجماعة.

في التحليل الطويل الذي خصصه لدراسة هذه المسألة[٢٩]، بقي ماير (Meier) أميناً للموقف السائد الذي تمّت صياغته في «البحث الثاني»، والذي دافعتُ عنه في أطروحتي عن أقوال ملكوت الله، أي ملكوت الله الذي بدأ، والذي سيتحقّق ملؤه في المستقبل النهيوي.

إن موقف بيكر[٣٠] (Becker)، وهو كاتب نتمنّى أن يتحاور مع البحث الأميركي الحديث، هو أكثر وضوحاً: لم يكتفِ فقط بتفصيل البُعدَين الزمنيّين للإسكاتولوجيا (البُعد الآني والبُعد المستقبلي)، وبإعطاء موضوع الدينونة مكانه الصحيح – يبدو أن موضوع الدينونة غائب بشكل واسع عن أفق البحث الأميركي– بل اعتبر أيضاً أن ملْك الله الإسكاتولوجيّ هو مفهوم يوحّد مجمل بشارة يسوع التي تتضمّن أيضاً البعد الأدبيّ والكريستولوجيا الضمنية.

عالج الكاتبان تَيْسّن ومِرْتْزْ (Theissen - Merz) موضوع الإسكاتولوجيا في تعليم يسوع (ملْك ودينونة) بطريقة مقتضبة نسبياً. في المقدمة ذكرَا صراحة موقف بورغ وكروسّان، غير أن تحليلهما حول المسألة يُظهر بوضوح أنهما يرفضان موقف هذين الأخيرين. يعتبر تَيْسّن ومِرْتْزْ أيضاً أن شكلَي الملكوت،

(٢٨) E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Londres 1985.
(٢٩) Voir J.P. Meier, *A Marginal Jew. Rethinking the Historical Jesus*. Volume two: *Mentor, Message, and Miracles*, New York 1994, p. 237-506
(٣٠) J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996.

الحاضر والمستقبل، هما من مقوّمات بشارة يسوع، كما أن التلاقي مع الفكرة الرؤيوية هو حقيقي، حتى وإن بشر يسوع بالملكوت على طريقة النبي أكثر منه على طريقة الرؤيوي (يسوع يتكلّم ولا يكتب). نذكر في النهاية دُونّ[٣١] (Dunn) الذي يقترح نفس الشرح الشامل لموضوع الملكوت في تعليم يسوع.

إن مواقف «البحث الثاني»، التي تتلاقى بشكل واسع حول هذه الفكرة، لا تزال تحظى بتأييد قويّ.

المعجزات

أثناء البحث التاريخيّ الذي كان سائداً في «البحث الأول»، كانت المعجزات متهمة بسبب العودة إلى حكم العقل (rationalisme): يرفض العقل تصديق المعجزات؛ غير أن «البحث الثاني» أعطى الأولويّة لكلمة يسوع وتعليمه، في حين أن السنوات الحالية تشهد تحوّلاً حقيقياً في معالجة مسألة المعجزات. انطلاقاً من التساؤل الفلسفي والعلمي، لا تُعالَج المعجزات وكأنها تشكّل مجموعة مستقلة «بحدّ ذاتها»، بل يعتبرها النقاد اليوم وكأنها تجلّيات يمكن تحديد موقعها في إطار معيّن، وهي قادرة على أن تؤثر على (أناس) معاصرين، يمكن تحديد موقعهم أيضاً.

منذ عهد قريب كان العلماء يميلون إلى الاعتقاد أن التقليد الانجيلي الذي يتعلّق بالمعجزات هو حديث (بمعنى أنه يعود إلى حقبة زمنيّة متأخرة من تدوين الأناجيل)، ولاحظوا أن ثقافة المعجزات يمكن إقحامها بشكل أفضل في التقليد الهلّنِستي، وذلك بتكثيف الخصائص الموجودة في صورة «الإنسان الإلهي»؛ وبدون شك لم تكن هذه الصورة سابقاً على ما هي عليه الآن.

في الوقت الحاضر، صارت لدينا بشكل أفضل جداول بالمعطيات التي تضعها المصادر (خاصة يوسيفوس) في تصرفنا لتوضح لنا حالة فلسطين في القرن

(٣١) *Jesus Remembered*, p. 383-487

الأول، خصوصاً في ما يتعلّق «بالأنبياء ذوي الآيات». باختصار كلّي، كان هؤلاء الأنبياء يعتبرون أنهم يملكون دعوة إلهيّة، وكان عليهم، باسم هذه الدعوة، أن يجمعوا أتباعهم في أماكن لها رمزيّة دينيّة (كالصحراء أو الجبل) وكانوا يعدون أتباعهم بأنهم سيشاهدون عن قريب معجزات تشبه الخوارق التي حدثت أثناء الدخول في أرض الميعاد.

يحظى يسوع باهتمام واسع في البحث التاريخي، أمس واليوم، وبشكل خاص المؤلفات المطبوعة في أميركا، فيظهر يسوع صانع أعمال قوّة[٣٢]. في «البحث الثاني» اكتفى العلماء غالباً بتأكيد تاريخيّة الحدث العجائبي بطريقة عامة، وكانت الأفضليّة تتوجّه إلى المعجزات التي تتعلّق بطرد الشياطين والشفاءات، أما المعجزات التي تُسمّى «معجزات الطبيعة» ومعجزات إقامة الموتى، فقد وضعوها موضع الشك.

استعاد ماير الملف بكامله، ونعرض هنا باختصار النتائج التي توصل إليها. يجب الامتناع عن (تقسيم المعجزات) بين «طبيعية» و«فائقة الطبيعة»، ويجب التساؤل: ماذا نستطيع أن نشرح من الناحية التاريخية والعلمية، وما هو الأمر الذي لا يمكن شرحه؟

قبل الوصول إلى يسوع التاريخ، ولأن المسألة تلعب دوراً مهماً في البحث الحالي، حاول ماير أن يوضح العلاقات القائمة بين المعجزة والسحر في العصور القديمة، وبشكل خاص بالعودة إلى البرديات اليونانيّة (التي تخبرنا) عن السحر.

خلافاً لبعض التوجهات الحالية، المنتشرة خاصة في الولايات المتحدة، التي تتميّز بشكل قويّ بالمقاربة الاجتماعيّة، من الأفضل ألاّ نكتفي بأن نصنّف (المعجزات) أنها «سحريّة»، بل بأنها أيضاً «معجزة».

بحسب مقاربة نموذجيّة (typologique)، نموذج، type، مأخوذ هنا بمعنى «نموذج مثالي» أو القدوة، بحسب ماكس ڤِبر (Max Weber)، تنتمي المعجزة إلى مجال الإيمان والرباط الشخصي بين صانع المعجزة والألوهيّة، فإنّ السحر يتعلّق بخفّة استعمال اليد والمهارة في تنفيذ بعض التقنيات.

(٣٢) Indications nombreuses dans C.A. Evans, *Jesus and His Contemporaries. Comparative Studies*, Leiden 1995, p. 6, notes 12 et 13. On y ajoutera au moins le très long développement de Meier dans *A Marginal Jew*, II (plus de 500 pages) et l'examen substantiel de Dunn (*Jesus Remembered*, p. 667-696).

نجد مراجعة[٣٣] النصوص بواسطة معلومات مأخوذة من مصادر مختلفة (recoupement) في واقع النصوص. يجيب ماير (Meier) عن سؤال يتعلّق بتاريخيّة النصوص الإنجيليّة من خلال دراسة شخصيّة للمصادر الإنجيليّة. بعد إخضاع النصوص للنقد الأدبيّ المضنيّ، وبعد استعمال معايير «الإيراد المتعدد» و«معيار التماسك» (cohérence) مع تعليم يسوع النهيوي، توصّل إلى الخلاصة الاعتياديّة بما يختص بمتانة موضوع طرد الشياطين وأعمال الشفاء. إن خلاصة دراساته حول صُلْبِ أخبار إقامة ابنة يائيروس ولعازر هي مبتكرة لأنها إيجابيّة بحذر. أما في ما يختص بالمعجزات التي تسمّى «طبيعية»، فالحكم على تاريخيتها هو بمجمله سلبي، ولكن يمكن البحث عن صُلْبِ «تكثير الخبز» في إحدى الولائم التي شارك فيها يسوع بشكل احتفالي بحضور تلاميذه والعشارين – الخطأة، وهذه الوليمة تشكّل استباقاً للوليمة الإسكاتولوجيّة.

يعلّق ماير أهمية كبرى على قول يسوع الذي أورده المصدر المشترك بين متّى ولوقا (Q) حول الأعمال الإسكاتولوجيّة (مت ١١: ٢ – ٦ وما يوازيه في لو ٧: ١٨–٢٣)، ويؤكّد صحتها التاريخيّة، لأنها التعبير الأمثل عن تجذّر المعجزات في الملكوت الحاضر.

إدراج يسوع في اليهوديّة ومسألة الشريعة

سنعود إلى دراسة هذا الموضوع الأساسيّ بشكل مفصّل حين نأخذ بعين الاعتبار الملف بحد ذاته. نكتفي الآن بالإشارة فقط إلى بعض التوجهات في البحث.

(٣٣) Je note que Theissen-Merz, *Der historische Jesus*, 276-277, adoptent à quelques nuances près les positions de Meier.

أمور عامة

تطرّق النقّاد، أثناء الأبحاث التي دامت طوال «البحث الثاني» إلى هذه المسألة (التي نعالجها) بعبارات خارجيّة (extériorité): يسوع واليهوديّة. بشأن قول محدّد ليسوع أو تصرّف معيّن، توصّلوا إلى خلاصة مفادها أن يسوع ترك إطار اليهوديّة، وقطع (العلاقات) معها ليستبدلها بشيء جديد. لم يحدث جذب الانتباه الى سلطة يسوع بشكل عام في إطار تتحكّم فيها مجابهة يسوع مع اليهوديّة ومواجهته إياها.

يعبّر عنوان مقال يعود إلى «البحث الثالث» لوحده عن التغيير بواسطة قوّة الرفض الذي يتضمّنه: «التجديف المسيحي: يسوع غير يهوديّ»[٣٤]. بالفعل تغيّر واقع الحال على هذا المستوى في الحقبة الحديثة؛ يقول كوستر[٣٥] (Koester): «مُلفت للنظر إلى أي مدى أُدخلت اليهودية من جديد في الحقبة الحديثة (من البحث)، وكأنها الإطار الأساسي (الأول) لفهم تبشير يسوع». وفي نفس المجموعة من المؤلفات، يسجّل تلْفُورد (W. Telford) هذا الواقع أيضاً في خلاصته (ص ٥٢، ٧٠ – ٧١)، مستنداً إلى عناوين مؤلفات مختلفة وحديثة حول يسوع: يسوع اليهودي، إنجيل يسوع اليهودي، يسوع والعالم اليهودي، يسوع ضمن اليهوديّة، يسوع الفريسي، ويهودية يسوع الجليليّة. ما هي أسباب هذا التغيير غير القابل للنزاع؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال، ولكننا نعرض بعض الاقتراحات:

سبّبت إبادة اليهود على يد النازيين تغييراً داخلياً، بالرغم من التأخير الذي دام جيلاً تقريباً؛ نشأت عند شرّاح الكتاب المقدّس واللاهوتيين حساسية ضد معاداة اليهوديّة الحاضرة دوماً في بعض نصوص العهد الجديد؛ يُقحم الشرّاح أحياناً هذه المعاداة في نصوصهم دون أن ينتبهوا إلى ذلك، بالرغم من أن النصوص لا تتطلّب ذلك.

(٣٤) Dans J.H. Charlesworth [éd.], *Jews and Christians. Exploring the Past, Present, and Future*, New York 1990.

(٣٥) Dans l'épilogue au volume de Chilton-Evans (voir ci-dessus note 2), p. 541

على صعيد أكثر موضوعيّة، اغتنت معرفتنا لليهوديّة القديمة وتشعّبها الكبير؛ صدرت طبعات جديدة للكتابات المنحولة (pseudépigraphes)، وتمّ حديثاً نشرُ نصوصٍ هامّة من قمران، كما أيضاً وثائق أركيولوجية جديدة، جدّدت الجدال جزئياً. منذ حوالى عشرين سنة، تخلّى النقاد عن قراءة اليهوديّة القديمة وكأنها تتعلّق بشكل مفرط وضيّق بالشريعة، فتأسّست، نتيجة لذلك، إعادة النظر بعدة فرضيات موروثة تتعلّق ببولس (أشير هنا إلى أعمال ساندرز، Sanders، الدراسات التي نتجت عنها)؛ هذه المعرفة الفضلى لليهودية المعاصرة (ليسوع) في تشعبها، تركت بوضوح أثراً حاسماً وملحوظاً على البحث التاريخيّ حول يسوع؛ من الآن فصاعداً، يشكّل التشديد على التواصل بين يسوع واليهوديّة عنصراً مهماً في البحث الحالي، بالرغم من كل التناقضات الواردة في بعض التفاصيل[٣٦].

أثناء هذه المحاولة العاديّة التي تقتضي دراسة وتوضيح إقحام يسوع في محيطه الذي عاش فيه، يمكننا تمييز محورين[٣٧]؛ من ناحية أولى، نعالج المواضيع الدينية واللاهوتيّة، ونجابه موقف يسوع مع الموقف الذي تستخلصه اليهوديّة المعاصرة من الأصول المسيحية (مثلاً: مسألة الطهارة، دور الهيكل وأهميته، المسيحانيّة، ملْك الله). من ناحية ثانية، نحاول أن نقيّم الدور الاجتماعي الذي لعبه يسوع في المحيط الذي عاش فيه، في إطار تُوَجِّهُهُ العلومُ الاجتماعية، ونحاول البحث عن إشارات تسمح بتصنيف (يسوع) في فئة محددة، مثلاً: فئة الرابانيين. إنها المقاربة الثانية التي نبيّنها.

وجوه مرجعيّة

اقترح النقّاد في المرحلة الحالية عدة وجوه تبيّن نموذج الرجل يسوع، فاحتفظوا هنا بوجه النبيّ ووجه الحكيم. الوجه الأول متداول في النقاشات، لكن هناك

(٣٦) Le fait est dûment noté par D. Marguerat, *RSR* 1999, p. 415-417.

(٣٧) Relevés par D. du Toit, dans le recueil édité par Körtner (ci-dessus, note 20), p. 117-118

معطيات جديدة تؤخذ بعين الاعتبار. أما الوجه الثاني فجديد في شكله البارز.

النبي

ليست فئة الأنبياء اقتراحاً جديداً، ولكنها اكتسبت أهمية بسبب الاستفادة من معطيات يوسيفوس حول ظاهرة الأنبياء «المسيحانيين» في القرن الأول، الذين يلفتون انتباهنا بواسطة إحدى ميزاتهم المذكورة سابقاً، والتي تتعلّق بصنع المعجزات والآيات، وهذه الميزة تجدّد الخوارق التي حدثت في تاريخ الخلاص. هكذا تظهر معجزات يسوع بشكل جديد، وخاصة في بعدها الاجتماعي. يشكّل الملكوت الحاضر (الذي يشدّد عليه «النقّاد» في هذا الاتجاه) مجتمعاً يتّسم بالمساواة (كما يقول كروسّان)، حيث تحتل النساء دورهنّ الطبيعيّ (كما يقول شُوسّلر فْيورِنْزَا، Schüssler Fiorenza)، لكن في اعتقادي، إن التشابهات، التي ظنّ الكثيرون أنهم يستطيعون اكتشافها، بين يسوع وبين الأشخاص الذين ذكرهم يوسيفوس فلافيوس، تبدو مصطنعة؛ يجب الامتناع أولاً عن الحديث بسرعة عن الأنبياء «المسيحانيين»؛ بحسب يوسيفوس، كان بعض الشخصيات المذكورة يطلبون لقب ملك، والبعض ادّعوا أنهم أنبياء؛ فلا يجب أن نخلط في ما بينهم بسرعة.

بعد ذلك، لا يبدو التقارب واضحاً بين يسوع وهؤلاء الأنبياء لأسباب جغرافيّة (كان هذا الواقع، في أيام يسوع، قوياً في اليهوديّة، ولكن ليس في الجليل)، ولأسباب كرونولوجيّة، ظهر الأنبياء خصوصاً في الحقبة التي تمتد بين ٤٤ و٧٠، ويبدو أن هذه الحركة (النبوية) انطلقت بقرار يدمج الجليل وبيرية ضمن مقاطعة اليهودية الرومانية.

في ما يتعلّق بالمعجزات، يبدو الفرق دقيقاً بين الشفاءات وطرد الشياطين التي مارسها يسوع شخصياً، من جهة، وبين الآيات التي وعد بها الأنبياء، والتي سيحققها الله دون تأخير لتحرير أرض إسرائيل، من جهة أخرى. تسلّط مقارنة

يسوع مع هؤلاء الأنبياء الضوء على الفروقات(٣٨)؛ بالنسبة إلى المقتنع أن إعلان الملْك الآتي، والدينونة، وابن الانسان، هي جميعاً جزء لا يتجزّأ من بشارة يسوع، من الواضح أنه ينبغي مقاربة وجه النبي أكثر فأكثر من التيار النبويّ في الكتاب المقدّس وامتداداته الرؤيوية. ولكن لا يجب أن ننسى البُعد الحكمي في تبشير يسوع، لأن الحكمة والتيار الرؤيوي ينتميان كلاهما ببساطة إلى عالم الأنبياء بطريقة معينة.

يسوع الحكيم (التهكميّ)

تمّ تقييم وجه الحكيم بشكل خاص في إطار الدراسات الحديثة حول المصدر المشترك بين متّى ولوقا (Q). ذُهِل النقاد حين قارنوا هذا التقليد المشترك من وجود مواد من النوع الحكمي، وموادّ أخرى من النوع الأدبي. بحسب أحد المواقف الذي يرتكز على أعمال كْلُوبِّنْبُورغ (J. Kloppenborg)، تتضمّن طبقة التقليد المشترك (Q) الأكثر قدماً مواد حكمية.

تجاوز النقاد عاجلاً نظرية كلوبّنبورغ، فاعتبروا أن عمق التقليد يعود إلى يسوع، في حين أن المواد النهيوية والرؤيوية مصدرها الجماعة. في هذا الإطار يضحي يسوع، نوعاً ما، حكيماً، ولكنه حكيم يقلب الأمور رأساً على عقب. ذهب عدة نقاد معاصرين في هذا الاتجاه، ولكن مع فروقات طفيفة في ما بينهم. يعتبر البعض (خاصة ب. ماكّ .B. Mack، وج. داونِنْغ، G. Douning) أنّ انتقال فلسطين والجليل إلى الحضارة الهلينية كان ذات أهمية كبرى، فأسهم في التقارب مع فلاسفة التقليد اليوناني الشعبيين (المتجولين)، أي المتهكّمين (Les cyniques).

يعتبر كروسّان أن يسوع هو قرويّ رفضيّ، ذات ثقافة محدودة، وحتى أمّيّ؛ تشبّه بالمتهكّمين، فاعترض على مجتمع زمانه، وأراد أن يؤسس، بالكلمة

(٣٨) Je m'appuie sur K.S. Krieger, "Die Zeichenpropheten - eine Hilfe zum Verständnis des Wirkens Jesu?", dans R. Hoppe - U. Busse (éd.), *Von Jesus zum Christus. Christologische Studien. Festgabe für Paul Hoffmann*, Berlin, 1998, p. 175-188.

الجماعة حول يسوع وطريقة حياتها: راديكالية تائهة

كيف كانت الحياة اليومية ليسوع وتلميذاته وتلاميذه؟ إنّ توصيات الإرسال الواردة في شكلها الأقدم في Q ١٠ توفّر لنا بعض الدلائل الهامّة. فقط أقلية صغيرة قد اختيرت: كانوا يتجولون في مجموعة كبيرة أو في مجموعات صغيرة أو اثنين اثنين لإعلان خبر تأسيس سيادة الله بين البشر. ونصح لهم أن لا يحملوا كيسا (أي نقودًا من أجل شراء الأزودة)، ولا مزودًا (من أجل حمل أغراضهم)، ولا أحذية ولا عصا (للحماية من الحيوانات المفترسة والهجمات) (راجع Q ١٠:٤). إذن، كان على المبشّرين أن يتخلوا عن المال والمونة. لذلك كانوا يجبرون أن يطرقوا كل يوم على أبواب جديدة ويطلبوا الطعام والمأوى. وفي تجوالهم في خدمة الملكوت كان عليهم أيضًا التخلي عن الأغراض الشخصية التي كان المرء يأخذها معه في السفر. ولكن ثمة استثناء واحد، وهو الرداء. لماذا؟ على الأرجح لأن الرداء كان يحمي صاحبه من تغيّرات الطقس، وخصوصًا لأنه كان أحيانًا يعوّض عن مسكن أو عن غطاء في الليل. إذًا الرداء كان مفيدًا إذا المبشرون المتجوّلون لم ينجحوا في تدبير مضافة لكي يبيتوا في الليل.

وكانت البشرى التي كرز بها المبشرون التائهون تنعكس في أسلوب حياتهم. فكان الرسول هو الرسالة، وكانت طريقة حياته وسلوكه المثل الأوضح لفحوى كرازتهم. بكلام آخر: لم يتجلَّ العنصر المميَّز في رسالتهم أولاً عند استماع الناس لهم أو عند مشاهدة الناس أعمالهم، بل مجرد حضورهم إلى مكان ما، كان يفهّم الجميع طبيعة رسالتهم: الاتكال الكامل على العناية الإلهية، القناعة بحضور الله، عدم الخوف من هجمات البشر ووضع حياتي غير ثابت.

لم تكن طريقة حياتهم سهلة ولا رومنطيقية، بل كانت بالأحرى لغاية الخطورة على جسدهم وصحتهم، وكانت الخيبة رفيقة خبرتهم اليومية. هذا سبب وجيه للافتراض أنه كان على يسوع الإقناع ليس فقط للمتفرجين من الخارج بل خاصة لِمُتَّبِعِي بشارته ومُطبِّقيّ متطلّباتها. فليس بغريب إذا كانت مجموعة مهمة من أقوال يسوع تتطرق إلى المسائل اليومية كمسألة الطعام

واللبس ومسألة مخاطر التجوال، ومسألة الفشل في العمل التبشيري. والآن سأعالج مثلَين بهذا الخصوص.

المسائل اليومية ١: الاعتناء بالطعام واللبس

ثمة مجموعة أقوال ليسوع تعالج مسألة الاعتناء باللبس والطعام، وهي ترد في لو Q ١٢–٢٢–٣١. يمكن إعادة صياغة هذه الأقوال إلى شكلها الأقدم كالتالي(٢):

٢٤ تأملوا الغربان: إنها لا تزرع ولا تحصد وليس لها مخدع ولا مخزن، والله يقوتها؛ كم أنتم بالحريّ أفضل من الطيور؟!

٢٧ تأملوا الزنابق كيف تنمو. لا تتعب ولا تغزل...

٢٨ فإن كان العشب الذي يوجد اليوم في الحقل ويطرح غدا في التنور يلبسه الله هكذا، فكم بالحريّ يلبسكم انتم يا قليلي الإيمان؟!

يذكر يسوع لتلاميذه الغربان والزنابق نموذجًا للتصرف المناسب. بتطبيق الأسلوب البلاغي المسمّى بـ"الاستنتاج من الأصغر إلى الأكبر" يربط يسوع لامبالاة التلاميذ مع اليقين بالعناية الإلهية. الخبرة الحياتية الحكمية استعُملت من أجل دعم قبول الرسالة في وضع حياتي جديد.

خبر يسوع يزداد قبولاً و إقناعًا عندما ننظر بدقة إلى أن الغربان والزنابق لا تعمل أبدًا في هذه الأقوال. فيلفت النظر إلى أن الأعمال المذكورة في هذه

(٢) حول إعادة الصياغة راجع:

Martin EBNER, *Jesus - ein Weisheitslehrer? Synoptische Weisheitslogien im Traditionsprozess* (Herders Biblische Studien 15), Freiburg i.Br. 1998, 249-276; James ROBINSON, M. / Christoph HEIL, "The Lilies of the Field. Saying 36 of the Gospel of Thomas and Secondary Accretions in Q 12.22b-31", in: *NTS* 47 (2001) 1-25: 22f.; Thomas SCHMELLER, "Die Radikalität der Logienquelle. Raben, Lilien und die Freiheit vom Sorgen (Q 12,22-32)", in: *Bibel und Kirche* 54 (1999) 85-88: 85f.

الآيات هي أعمال بشرية كالزرع والحصاد والتخزين والغزل. ينفي يسوع هذه الأعمال تمامًا لأن تلاميذه المتجوّلين تركوا هذه الانشغالات وقرّروا أن يتبعوه.

من هنا نستنتج:

(١) في هذه الأقوال اختار يسوع وقائع معروفة من الجميع: وهي خبرة قد تبدو غير منطقية، من جهة، مع أنها غير قابلة للنقاش، من جهة أخرى. تؤكد هذه الخبرة أن الغربان والزنابق لا تتعرض للخطر رغم تصرفها الانفعالي (passive).

(٢) استنادًا إلى هذه الوقائع المأخوذة من كنوز الخبرة اليومية يجمع يسوع عناصرَ تتعلق بأوضاع المستمعين لهذه الأقوال: الزرع، الحصاد، الغزل، الخ. فالمثل المفهوم في خطوطه العامة صار أيضًا يشير بدقة إلى حالات خاصة ومحددة.

يبتعد التصرف المطلوب في هذه الأقوال كل البعد عن القاعدة المعروفة إلى الآن، التي تُذكَر أيضًا وباستمرار في الأقوال الحكمية. هذا لأن مبدأ المصلحة العامة والمدارك الصحيحة تتطلب تمامًا عكس ما يطرح يسوع: زراعة بتخطيط، وتخزين المونة، وأعمال منتجة في البيت. تشير النصوص الحكمية أيضًا إلى هذه الأعمال كأعمال صالحة وتجلب أمثلة من عالم الحيوانات. في سفر الأمثال نسمع مثلاً:

"إذهب إلى النملة، أيها الكسلان. تأمل طرقها وكن حكيمًا. التي ليس لها قائد أو عريف أو متسلط، وتعدّ في الصيف طعامها، وتجمع في الحصاد أكلها. إلى متى تنام، أيها الكسلان؟ متى تنهض من نومك؟" (أم ٦: ٦-٩).

إذا كانت الحكمة التقليدية تنشد للحكيم "نشيد مقدرة التدبير"، فيسوع ينشد لتلاميذه "نشيد الكسَل اللامبالي". الله يعتني أيضًا بالذين يلقبهم الرأي العام بكسالى ومتراخيين.

لنذكر أخيرًا على الهامش ميزة مهمة لأقوال يسوع لأنّها تدل على الوضع الاجتماعي لهؤلاء المتجوّلين الراديكاليين. فنقرأ، من جهة، حول الغربان

والتخلي عن الزرع والحصاد وتخزين المونة التي تدل، بلا ريب، على الأعمال الزراعية الخاصة بالرجال. أما من جهة أخرى، فنقرأ حول الزنابق والغزل، وهذه تدل على أعمال البيت الخاصة بالنساء. فهذه الأقوال، وأقوال أخرى أيضًا (راجع لو ١٣:١٨-٢١ :١٧؛ ١٣: ٣٤ي؛ لو ١٥: ٤-١٠)[٣] تعالج وتشرح نواحي مختلفة من حياة تلاميذ يسوع وتلميذاته على حد سواء. هذا التكامل بين الرجل والمرأة في الأمثال (حسب H. Melzer Keller) يقودنا إلى الاستنتاج بأن ليس فقط الرجال بل أيضًا النساء كانوا تلاميذ وتلميذات يسوع وكان الجميع يتجوّلون معه.

يدعو يسوع بمثل الغربان والزنابق إلى اعتبار الصعوبات الناجمة عن الحياة المتجولة، النتيجةَ الطبيعية والمثلَ المقنِع للخبر الذي يبشرون به. هذا لأن الامتناع عن الزرع والحصاد، والطلب اليومي للطعام ولِلّباس، والحاجة إلى من يستضيف كل ليلة ويعطي الصدقة كل يوم، هذه كلها علامة جلية تدل على بدء العمل الإلهي في التاريخ، لأن النجاح في البقاء على الحياة هو أوضح برهان على حضور الفعل الإلهي.

المشاكل اليوميّة ٢ : مخاطر على الطريق

بالإضافة إلى الهموم المعيشيّة الملحّة للحصول بشكل كافٍ على الملابس والغذاء وإمكانيات السكن، ليس نادراً ما تأتي المخاطر والمجازفات خلال التنقّل "على الطريق". نجد صدى لهذه المصاعب المحتملة في توصيات يسوع الثلاثة، التي تتطرق إلى موضوع "رفض الانتقام" (Q ٦:٢٩ / Q مت ٥:٤١)، والتي تتميّز من حيث الشكل من خلال صيغة المخاطب المفرد عن سواها من

(٣) See Helga MELZER-KELLER, Jesus und die Frauen. Eine Verhältnisbestimmung nach den synoptischen Überlieferungen (Herders Biblische Studien 14), Freiburg iB 1997, 330-346.

التوصيات في المركب الحكمي الكبير ضمن عظة يسوع ذات البرنامج في Q ٦. متن هذه التوصيات الثلاثة هو التالي(٤):

"من ضربك على خدك فاعرض له الآخر أيضًا. ومن أخذ رداءك فلا تمنعه ثوبك أيضًا" (Q ٦ :٢٩).

"ومن سخّرك ميلاً واحداً فاذهب معه اثنين" (Q مت ٥ :٤١).

هذه التوصيات الثلاثة كلّها تتلاءم بدون صعوبة مع أوضاع واقعية. إنها تقدّم إرشادات في أوضاع مهدّدة لحياة الإنسان او على الأقل مذلة، التي كان يتعرض لها المرسلون الجوّالون الذين لم يكن لهم مسكن ثابت: بينما يحصل السطو على الرداء من قبل اللصوص، والتسخير بالقوة على القيام بخدمة ما لصالح القوّة المحتلّ عند التنقل على الطرقات، أمّا أن يضرب المرء ويهان عند قيامه بالكرازة فالأمر يدفعنا إلى التفكير بالاعتراض على الظلم أو ردع القوة بالقوة.

تختصر التوصيات الثلاث جميعها بالنصح "بعدم الدفاع عن النفس الاستفزازي" (M. Ebner). تنصحنا دون تحريض صريح يذكر ألا نتقبّل سلبيًا الحالات الصعبة المذكورة، من عنف وعرض للقوة وإهانة، بل أن نلجأ إلى إجراءات عمليّة مضادة:

- على من يضرب ألا يستدير أو أن يلجأ إلى الهرب لكي يخلص، بل أن يعرض بعد ذلك على الضارب خدّه الثاني. ولكن الضربة التالية على الجهة الثانية تكون فقط من قفا يد الضارب – هذه كانت علامة ضعف وذلّ في العصور القديمة.

(٤) لمزيد من المعلومات عمّا سيقال راجع:
Gerd THEISSEN, *Gewaltverzicht und Feindesliebe (Mt 5,38-48/Lk 6,27-38) und deren sozialgeschichtilicher Hintergrund,* in: Ders., Studien zur Soziologie des Urchristentums (WUNT 19), Tübingen 1989, 160-197; Martin EBNER, "Feindesliebe- ein Ratschlag zum Überleben ? Sozial-und religions-geschichtliche Überlegungen", in: J.M. ASGEIRSSON / K. de TROYER / M.W. MEYER (Hrsg.), *From Quest to Q* (*Festschrift James M. Robinson*), Leuven 2000, 119-142. Anders dagegen: Marius REISER, "Love of the Enemies in the context of Antiquity", in: *NTS* 47 (2001) 411-427.

- أما الجندي الروماني الذي يحق له كونه ممثل سلطة الاحتلال أن يطلب كسخرة من كل مسافر ما يسمّى Anggaria، التي تعني فرض النقل المجاني لحمولة المشي لمسافة ميلٍ(٥)، فيجب أن تحمل أمتعته بملء الإرادة لضعف المسافة.
- وتجاه اللص الذي ينقضّ على المسافر ويجرّده من ردائه (لأنه يتوقّع أن يجد تحته محفظته) على المُهاجم أن يترك رداءه أيضًا، فيعرّي جسده بملء إرادته ويبقى دون حماية.

أين يكمن معنى هذه النصائح، وما هي مصداقيتها ؟ بالتأكيد ليس في الدعوة إلى تقبل صبور للظلم بشكل "رومنطيقي" سلبي (كما يصير دائمًا، بالرغم من كل هذا تطبيق لهذه الآية عبر الزمن). في الامر هنا نوعٌ خلاّق من الاحتجاج، وهو الاحتجاج الوحيد الممكن في هذه الحالات الصعبة جداً. فالمعتدي لا يحسب حسابًا لردة فعل غير معتادة كهذه من إنسان واضح أنه تحت رحمته، ما قد يفاجئه في أقل الأحوال، لأنّ ردة فعل غريبة كهذه "لا تشارك في لعبة القوّة، بل تجعل المعتدي يفقه عنفه من خلال هذا الاعتراض الغريب، فردة الفعل هذه لم تكن في الحسبان. في أسوأ الأحوال يتحمل صحب يسوع عنفًا أو ظلمًا ثانيًا. ولكن بما أن المرء يعرف جيداً أن انقضاض اللصوص يُفضي عادة إلى هذه النهاية، كما نقرأ في لو ١٠ :٣٠، يكون تصرفه مبرّرًا أن يخاطر حقيقة في حالات الضرورة القصوى باعتماد ردة فعل غريبة. في أحسن الأحوال يعيد المعتدي إلى رشده"(٦).

بوسعنا أن ندرك الحكمة في أقوال يسوع هذه دون صعوبة تذكر. إنها تنبع من تقييم واقعي للوضع، وتقدّم نصائح عمليّة لتخطّي بعض الظروف الصعبة في

(٥) بحسب المؤرخ يوسيفوس (Bell 3,95) كان جنود الفيلق الروماني مدججين بالأسلحة والمعدّات والمؤن مثل بغال محمّلة. راجع أيضًا نصيحة Epiktet (*Diss* IV 1,79) : "عندما تصير Anggaria ويصادر جندي (جسدك)، دعه يفعل، لا تعاند ولا تتذمّر وإلا تتلقى الضربات وتخسر حتى الحمار (أي جسدك)".

(٦) Martin EBNER, *Jesus von Nazaret in seiner Zeit. Sozialgeschichtlich Zugäng* (Stuttgarter Bibelstudien 196), Stuttgart 2003, 172f.

الحياة. كما هو المعهود في الأقوال الحكميّة والنصائح، تقدم أقوال يسوع للمخاطبين مساعدة واقعيّة ليعيشوا حياتهم أفضل.

يتبيّن من قراءتنا لتاريخ فلسطين في ذلك الوقت، أن مثل هذا التصرّف الذي يبدو للوهلة الأولى غير متوازن وغير منطقي، لا يكون محكومًا عليه حتمًا بالفشل وعدم الواقعيّة، لأنه قبل سنوات قليلة من ظهور يسوع العلني استعملت بنجاح وسيلة عدم الدفاع الاستفزازي في فلسطين :

يخبرنا يوسيفوس المؤرّخ (في مؤلَّفَيه *Antiquitates Iudaicae, De Bello Iudaico*) عن حدث حصل في العام ٢٦ م:

لقد جلب الوالي الروماني بيلاطس إلى أورشليم سراً شارات للأراضي تحمل صورة القيصر، ما أدّى إلى إثارة احتجاجات عارمة بين اليهود. فسارعت بعثة من اليهود إلى قيصريّة، تطلب من بيلاطس سحب الشارات؛ وبعد أن رفض بيلاطس طلبهم حاصروا قصر الوالي لمدة خمسة أيام وليال وهم راكعون بصبر دون حراك. بعد ذلك جلس بيلاطس على العرش ودعا الحشد إليه، وكأنه يريد استجابة طلبهم، لكنه جعل الجنود يحاصرونهم، وهدّد بقتلهم جميعًا إن أصرّوا على مطلبهم. هنا لم يتراجع اليهود، بل سقطوا جميعهم على الأرض وكشفوا عن رقابهم للجنود الرومان صارخين: حسنٌ لنا أن نموت من أن نتعدّى الناموس. فتعجّب بيلاطس جداً من ردّة فعلهم[٧]، فأمر للحال بإزالة العلامات من أورشليم. (راجع *Ant* 18,55-59; *Bell* 2,169-174).

لقد تحوّل هذا التصرّف إلى مدرسة، لأنه، عندما أراد بيلاطس، بعد ذلك بقليل، أن يبني قناة للمياه، صمّم على أن يستعين بكنز الهيكل، فواجهه اليهود بتظاهرة سلمية. ولكن هذه المرّة لجأ إلى استراتيجيّة مضادة. لقد اختلط بالحشد جنود بلباس مدني انقضوا بدون إنذار على المتظاهرين بالعصي، فنشروا الذعر بينهم. بهذا استطاع بيلاطس هذه المرة أن يفرض رأيه (راجع *Bell*, 2,175-177; *Ant* 18,60-62).

(٧) ملاحظة للمترجم: في النص اليوناني الأصلي لا ترد كلمة "ردة فعل" بل superstition.

ولم تمض عشر سنوات لكي تبرهن إستراتيجية عدم الدفاع المعترض أمام والٍ آخر أنها لم تصبح بعد من النسيان: عندما أمر القيصر كاليغولا ٣٩/٤٠م. أن يقيم تماثيل له في هيكل أورشليم، تظاهر اليهود مجدداً بشكل سلمي، هذه المرة أمام الوالي السوري بترونيوس. ومرة أخرى يتأثر ممثل السلطة ويقنع منهم (راجع *Ant* 18, 271f; *Bell* 2 ,184-199).

هذه الأمثلة التاريخيّة تظهر أمرين:

١ – إن استراتيجيّة عدم الدفاع عن النفس المعترض التي اقترحها يسوع ليست غريبة البتّة عن الواقع، بل هي تتمتّع دائمًا بحظ كبير بالنجاح ضمن إطار الأوضاع الصعبة الملموسة التي يمرّ بها المرسلون الجوّالون. إنّها تقدّم أنماطًا مقبولة من التصرّف، الدافع إليها هو حماية النفس، لا الصبر السلبي.

٢ – بهذه الأقوال يذكر يسوع قواعد تصرف معروفة قبلاً ومختبرة، ولكنه يطبقها في نفس الوقت على واقع حال المرسلين الجوالين. فما قد نجح في مكان آخر وفي سياق آخر، يشدّد عليه بالعلاقة مع واقع التحوّل الذي يعيشه تلاميذ يسوع، ويُنصح به كحكمة سلوكيّة تَعِدُ بالنجاح.

استنتاجات ورؤية مستقبليّة

للأسف ليس الوقت كافٍ لفحص استراتيجيات الإقناع عند يسوع على ضوء نصوص أخرى. ما هي إذن نتيجة هذه التحليلات القصيرة، التي ممكن أن تسقط بشكل سطحي بسبب ضيق الوقت؟

إن العناصر الحكميّة والنصائح الحياتيّة التي عرفها على الأرجح يسوع، قد استعملها في كرازته وفسّرها مشدّداً عليها في حالات عمليّة. الهدف من مثل هذه الأقوال وقواعد الحياة يكمن في جعل التصرف الشخصي مقبولاً من

الأتباع الخاصّين، والدفاع عنه أمام المنتقدين من الخارج. تخدم المادة الفكريّة الحكميّة لربح القبول، وهي عنصر من النقاش الجدليّ لكي يقتحم الملكوت حقيقة الزمن الحاضر.

ما فحصناه قبل كل شيء من وجهة نظر اجتماعيّة، وضمن نطاق تلاميذ يسوع، قد يصحّ أيضًا على نطاق الانتقادات الموجّهة من الخارج إلى يسوع في ما يختصّ بسلوكه الاجتماعي والديني.

لا توفي طريقة حياة يسوع شروط الواجبات ذات القبول الواسع[٨]، أكانت عائليّة أم مهنيّة أم اجتماعيّة، بل على العكس: لا بدّ وأنه قد بدا لبعض معاصريه كثائر ضد القواعد الأساسيّة، وبالتالي كتهديد للجماعة. فالآخرون مارسوا نشاطًا اعتياديًا، اكتسب مالاً لمعيشتهم من عملهم، اهتموا بمستقبلهم وحملوا مسؤولية زوجة وأولاد وكذلك الأهل. ولكن يسوع وأتباعه تنقلوا دون أن يكون لهم مسكن ثابت، ساهم بإعالتهم أشخاص مشبوهون كالعشارين، ومرذولون اجتماعيًا كالزواني والمرضى، ومتهربون من الواجبات العائليّة. لا شك في أن خروج يسوع من شبكة العلاقات الاجتماعيّة، وتصرفه المتحرّر تمامًا، قد أديَا إلى اصطدام مع قواعد السلوك العامة. نجد بشكل مكثّف الانتقاد لهذا التصرف الاجتماعي المنحرف في الصفة التي ألصقت بيسوع "أكول وشرّيب خمر، محبّ للعشارين والخطأة" (Q ٧:٣٤؛ أنظر مر ٢:١٦).

سرى هذا الانتقاد أيضًا على سلوكه الديني: ففي هذا المجال أيضًا لم يتلاءم ادعاء يسوع وتصرفه مع التيار اليهودي الرئيسي، بل عكس ذلك تمامًا. وقد حُفظ في التقليد عن يسوع انتقاد لسلوكه الديني نجده في القول الصريح عنه: "ببعلزبول رئيس الشياطين يُخرج الشياطين" (Q ١١:١٥؛ أنظر مر ٣:٢٢). ويتبيّن من الحالتين المذكورتين كيف يمزج يسوع بين الفكر الرؤيوي والمحاججة الحكميّة في تعاطيه مع هذا الانتقاد.

(٨) ملاحظة المترجم: او "الصالحة / المقبولة بشكل عام".

أما في ما يختص بيسوع التاريخي، فيتبيّن لنا أن لا مجال لإنكار قربه من الحكمة. لقد حاولت من خلال تحليلاتي أعلاه أن أقوم بتنقيب تجريبي. كذلك لا أحد ينكر المعنى المهم الذي تحتله الأبوكاليبتيّة الإسخاتولوجيّة في رسالة يسوع ونشاطه. إن استعمال مواضيع تحاكي الحياة اليوميّة وقواعد سلوك عمليّة في الحياة يشهد للصلة بين يسوع والحكمة اليهوديّة، التي تستقي من كنز الخبرة اليوميّة مع الطبيعة والبيت ومملكة الحيوان. إنها ترتبط عند يسوع مع الثقة الأبوكاليبتيّة – الإسخاتولوجيّة بملكوت الله الذي قد ابتدأ الآن. هكذا تشكّل الحكمة اليوميّة ضمن إطار الأبوكاليبتيّة الكبير، فلا تصبح مفهومة إلا من خلاله.

لكونه مشبعًا من الثقة بأن تدخّل الله في التاريخ قد بدأ وأن سيادته في هذا العالم أصبحت ملموسة، يطلب يسوع نمط حياة جديد وممارسة دينيّة اجتماعيّة وخلقيّة جديدة تتلاءم مع المعطيات الجديدة. وبهدف جعل هذه الممارسة مقبولة من قبل أتباعه، كما من قبل منتقديه، يصير اللجوء إلى الأفكار الحكميّة ذا منفعة قيّمة جداً. لا ينقله يسوع ببساطة، بل يطوّعه ويعدّله كي يتلاءم مع الوضع الجديد. هنا يتجلى من جديد إبداع يسوع وأصالته، وكذلك استراتيجياته في المحاجبة.

أخيراً، هذا هو أحد أهم الأسباب الذي يوضح لماذا استمرت أقوال يسوع بعد القيامة تفسر مجدداً وتسلّم بإبداع وإخلاص في أوضاع دينيّة واجتماعيّة مختلفة تماماً. فتنقل على هذا النحو المعنى الديناميكي والرسالة التي أتى بها يسوع – الثقة "بالملكوت – الآن" – باسم المسيح القائم، إلى هذا اليوم.

يسوع في يهوديّة عصره(*)(١)

البروفسّور جاك شلوسّر

مقدّمة

إذا وضعنا جانباً بعض الإنحرافات الناتجة من الإيديولوجية العرقيّة المستوحاة من النازية بالتحديد، يعتبر المؤرّخون وشرّاح الكتاب المقدّس الجديّون، وبحقّ، أنّ يهوديّة يسوع أمر واضح لا نزاع فيه.

مع ذلك قد ينتمي أحدٌ، بالفعل، إلى جماعة ما، لكنه يستطيع أن يأخذ مسافة منها عبر مواقف يتبناها أو آراء يأخذ بها. يسوع اليهودي مات بالتأكيد على صليب، بفعل روماني، ولكن هناك عادةً إقرارٌ أنّ موته يعود إلى تحريض المسؤولين الدينيّين في شعبه. ألا يشكّل الأمر إشارة إلى أنّه أخذ فعلاً مسافةً بالنسبة إلى اليهوديّة ؟ هذا هو المنظور الذي سيطر منذ جيل تقريباً وظهر جلياً في اللغة. وكان الميل إلى معالجة المسألة من خلال عبارات خارجيّة: يسوع واليهوديّة. في صدد هذه أو تلك من أقوال يسوع أو تصرّفاته، كان مؤكداً، وبدون احتراس، أنّ يسوع ترك إطار اليهودية، أو أنّه زعزعه، أو اقتلعه من جذوره. وقام هناك نقاش حول مسألة معرفة إذا كانت القناعات الدينيّة التي تضمّ تعليم يسوع وممارسته قابلة للشرح بالكامل، بواسطة نظام التقليد اليهودي، أو

(*) نقلها إلى العربية الخوري نعمة الله الخوري.

(١) في الجوهر وغالباً في النصّ، ترتكز هذه الدراسة على الفصل الذي بعنوان: "يسوع وتقاليد شعبه"، في شلوسّر، **يسوع الناصري**، J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, Paris [2]2002, p. 177-214

إذا كانت مواقف الناصري تحوي بذور تصدّع، قد تكون فقط ظرفيّة، وسوف تظهر بوضوح في التوترات اللاحقة، التي أدت، بعد خمسين عاماً تقريباً، على موت يسوع، إلى الإنقطاع بين اليهوديّة والتيّار المسيحي.

هذه المسألة التي لا يمكن اعتبارها محلولة، هي واحدة من المسائل حيث يبدو التجدد المقبول صعب المنال بالنسبة إلى المؤرخ الذي يطلب منه القيام بهذه المهمة من خلال ممارسة حسية لمهنته، خاصةً إذا كان المؤرخ ملتزماً شخصياً. حين يكون المؤرّخ المسيحي مدفوعاً، من حيث لا يدري، بالقناعة أنّ يسوع هو مؤسّس المسيحية –وهذا تأكيد لا يفتقد إلى أي أساس– فإنّه سيكون شديد التأثّر بفرادة يسوع الحقيقية أو المفترضة في إطار اليهودية وسيؤكد بسهولة عدم التواصل بين يسوع وشعبه.

إنّ المؤرخ اليهودي الذي يشارك اهتمام اليهود المتجدد بشخصية يسوع، والذي يهتمّ عرضياً "بإعادة" "الأخ يسوع" إلى دياره[٣]، سيكون متأثراً بما يجعل يسوع يهودياً بين اليهود[٤]، مخاطراً بتقليل أهمّية التقليد القائم على صراعات يسوع مع اللاهوتيين والسلطات الدينيّة في عصره، وهي صراعات سوف تحتلّ موقعاً بارزاً في الأناجيل. مع ذلك فهناك تطوّرات، جديرة بالذكر، قد تحقّقت منذ ما يقارب العشرين سنة.

(٢) نجد في العهد القديم ثمّة رفعة لطيبة الله بالنسبة إلى تشدّده كحاكم وملك.

Voir J. Schlosser, "Der Gott Jesu und die Aufhebung der Grenzen", dans U. Busse (éd.) *Der Gott Israels im des Zeugnis des Neuen Testaments*, Freiburg iB 2003, p. 58-80 (ps. 59-60)

(٣) S. Ben-Chorin, *Mon frère Jésus. Perspectives juives sur le Nazaréen*, Paris, 1983.

(٤) Voir pour illustration J. Klausner, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine*, Paris 1933, p. 523-530, sur le "Le judaïsme de Jésus". Mais le même auteur ne manque pas de relever un autre aspect (p. 531-542): "La doctrine de Jésus : ce en quoi elle s'oppose au judaïsme".

في الحقبة الأكثر حداثة المتعلّقة بالبحث في شأن يسوع، يوجد بحث حول يسوع واليهوديّة وكأنّهما موضوعان كبيران غريبان الواحد عن الآخر. يتمّ تحديد يسوع داخل اليهوديّة، تلك التي يجري تقييم تنوّعها المدهش بشكل أفضل حالياً، ويعود الفضل في ذلك إلى مساهمة الوثائق الجديدة المكتشفة (نصوص قمران وعلم الآثار)، وإلى استغلال أفضل للمصادر المتوفرة عندنا سابقاً (فلافيوس يوسيفوس قبل كل شيء).

يُقال اليوم باختصار إنّه لا مجال للحديث عن انقطاع يسوع مع اليهودية. لا تزال هناك صعوبات قائمة، سأختار منها اثنتين:

١. الأناجيل، مصادرنا الرئيسة، لا تعطينا سبيلاً مباشراً إلى يسوع؛ فهي تحمل علامات اختلاف وتوتّرات ظهرت بسرعة بين أتباع يسوع، الذين ما لبثوا أن دُعُوا مسيحيّين، وبين إخوتهم اليهود. مع مرور الزمن، صارت المسائل شائكة أكثر فأكثر بفعل الرسالة إلى الأمم، فتحوّلت التوتّرات إلى صراعات ازدادت حدّتها، أدّت إلى انقطاع بين المسيحيّين واليهود. غير أنّ الانفتاح على الأمم لم يسبّب بدوره توتّرات بين المسيحيّين أنفسهم، بين الذين يتحدّرون من الوثنيّة وبين الآتين من اليهودية، وكذلك بين مختلف توجّهات اليهود المسيحيين (judéo-chrétiens). النتيجة هي أنّنا نميّز بصعوبة موقف يسوع التاريخي الشخصي، لأنّ الأقوال والمواقف التي نُسبت إليه أظهرت اهتمامات الجماعات المسيحيّة ومواقفها المتنوّعة.

٢. البعض يتحدّث، بملء إرادته، عن اليهوديّة بصيغة الجمع، وذلك عندما يتناول ما يتعلّق بالقرن الأوّل، ويشير، في الوقت عينه، إلى ضرورة عدم مطابقة يهوديّة القرن الأوّل باليهوديّة التي نشأت في الميشنا. بمنأى عن الخلافات التي تُلاحظ في مختلف "الشيع" اليهوديّة، على حدّ قول فلافيوس يوسيفوس، قد يكون لوجود "يهوديّة مشتركة"، في نظر البعض الآخر، الملامح التالية في سجلّ الإيمان والممارسة :

وبالفعل، مجتمعاً مختلفاً ومتحرّراً. إن صورة الحكيم الذي يقلب الأمور رأساً على عقب، هي مهمة أيضاً في تعليم بورغ (Borg)؛ نجد هنا علامة فارقة ومميّزة لبعض الذين يمثّلون «البحث الثالث»، غير أن اقتراحهم واجه نقداً شديداً من كل النواحي، ولا يستحق، على ما هو عليه، أن يكون مقبولاً.

يدعو تعقيد المعطيات إلى تفضيل وجه يسمح بالتوفيق بين عدة أشكال؛ يبدو أن الوجه الأفضل الذي يصلح هو وجه النبيّ النهيوي. يسمح هذا الوجه بالتوفيق بين المقوّمات الثلاثة التي يجب الاحتفاظ بها، وهي: المعلم (روابط بين الحكمة والنبوءة)، والنبي، والشافي (أنبياء يمنحون الشفاء). أمام هذا الإثبات (constat) نحاول أن نسوق ملاحظة توضح الحقيقة: هذه المقاربة بواسطة الوجوه (figures) تشرح بشكل جيّد الخصائص والميزات المعزولة، ولكنها تبدو في النهاية مخيبة للآمال.

نختصر بكلمة، يمكن الجملة الأخيرة في البحث أن تسبّب إزعاجاً بسبب المبالغات والأمور الغريبة والطريقة التي تتضمنها، غير أنها تحتوي على عدة أمور جديدة يجب أخذها بعين الاعتبار. إن معرفة اليهودية القديمة في تشعبها بشكل أفضل، والبحث المتجدّد للنصوص الإنجيليّة قد سمحَا بتقييم إدراج يسوع في يهودية عصره بشكل جيّد. من الواجب أيضاً أن لا نسمح لأنفسنا بالذهاب بعيداً في هذه المراجعة الجذابة والضروريّة.

يــوم الثلاثاء

٢٠٠٥/١/٢٥

"المسيح" في القرآن

(ملخص أفكار جويتن وزكرياس وسيبيل)

تجميع الاب بيدروس مرديروسيان

من النظريات المنتشرة تقديم القرآن للمسيح على أنه من أصل نصراني (أي من البدع اليهودية المسيحية)، حسب رأي الأرشمندريت الراحل يوسف درّة الحداد والياس المرّ، أو أبيوني (موقف الاب جوزيف قزّي). لن يعاد هنا أي من هذه المواقف، بل سيؤخذ اتجاه آخر بناء على النقاط التالية :

١- لا يتبنى القرآن أية أخلاقيات مسيحية إنجيلية، فإكرامه للمسيح ولوالدته ليس عمليًا، ولا يؤثر على أخلاقيات القرآن و"الإسلام". ولعلّ المرء يقدر أن يصف إكبار القرآن للمسيح ووالدته بأنه "يكرم يسوع ومريم بشفتيه ولكنّ قلبه بعيد عنهما"؛ والقدوة المثلى في الإسلام ليست المسيح بل هو محمد، مع أن القرآن يشير إلى يسوع بأنه "كلمة الله وروح منه"، و"نفخة من روح الله"، وأنه هو ووالدته "آية للعالمين"، وأنه "وجيه في الدنيا والآخرة" ورحمة.

٢- اليهودية واضحة تبلغ الصراحة في بعض كتاباتها إلى حدّ القساوة والوقاحة، والذمّ ليسوع ومريم والقدح بهما: لا تعترف بأن يسوع هو المسيح، وتقول إنه يجب انتظار آخَر (نذكر السؤال الموجّه الى المعمدان: "أأنت الاتي أم ننتظر آخر؟"). المسيحية شفّافة واضحة: المسيح هو الآتي ويجب عدم انتظار آخَر. الإسلام يقول إن يسوع هو المسيح، ولكن... يجب انتظار آخَر بعده (أي محمد)؛ فليسوع اللقب ولمحمد الواقع. ويبيّن جليًا وبشكل فاضح مفضوح هذا الموقفَ الذي يضمره القرآن، الكتابُ المزيّفُ المدعوّ "إنجيل برنابا"، إذ يدّعي أنّ يسوع هو "كريستو"، وأن محمدًا هو "المسيّا".

٣- في حين يؤكد القرآن مباشرة أن "عيسى" (سنعود إلى هذا الاسم) هو هو المسيح، غير أنه بشكل غير مباشر ينكر ذلك أو على الأقل لا يتقيّد في شأنه بالمقاييس الدينية والتاريخية ولا سيما نسب المسيح. فالمسيح هو الملك ابن داود (في العبرية "ميليخ هاماشياح"). يغفل القرآن – أو يجهل – شخصية مار يوسف، وهو الأب الشرعي ليسوع الذي يجعل يسوع شرعا "ابن داود"، إذ هو رسميا "ابن يوسف ابن داود". وإذ يربط القرآن مريم و"عيسى" بآل عمران، وهم أهل موسى وهارون، وبما أن مريم هي الأصل البشري الوحيد ليسوع، فإنه، أي يسوع، ابن سبط لاوي وليس سبط يهوذا ، فلا يمكن أن يكون المسيح الملك.

٤- المسيح هو المخلّص وليس مجرّد نبيّ. وإذ ينكر القرآن أن يسوع هو المخلّص، فإنه يفرغ اللقب من مضمونه المميّز. ويعلن كتاب برنابا المزيّف ان محمّدًا هو مخلّص العالم .

٥- المسيح –حسب المفهوم التقليدي والمصادر اليهودية التي هي المرجع في هذه الأمور– هو الممسوح بالزيت، لأنه النبي والكاهن والملك. ولا يعترف القرآن ليسوع إلاّ بالصفة الاولى.

٦- أتباعُ المسيح "مسيحيون" . والقرآن يشير إلى يسوع بأنه "المسيح"، وإلى أتباعه بأنهم "نصارى" (وهو في ذلك يتفق –بقصد أم بغير قصد– مع اليهودية: إنها لا تعترف بيسوع "مشيحا"، وتسمّي منطقيًا أتباعه "نوتصريم"، أي المؤمنين بيشوع الناصري.)

ملحوظة : يتطرق القرآن في موضع آخر إلى البيزنطيين ويصفهم بـ "الروم"، ولعلّ اللفظة سياسية قومية أكثر منها عقيدة إيمانية دينية. والحقّ أنّ قومًا يميّزون في القرآن بين "النصارى" (ويرون أنهم اليهود المتنصرون، أي المهتدون إلى المسيحية الناقصة عقائديًا، المتمسكة بقشور الشريعة الموسوية)، وبين "الروم"، أي المسيحيون من أصل وثني، وهم "الارثوذكسية" المسيحية.

٧ – المخلّص "اسم يطابق المسمّى: اسمه "يهوشواع"، أي يهوه يخلّص. ومع أن العربية أقرب إلى العبرية منها إلى اليونانية ، غير أن القرآن لا يتبنّى الاسم العربي "يشوع"، رغم أنه قريب جدًا من "يهوشواع" العبري المختصر بلفظة "يشواع"، بل يأخذ لفظة "عيسى" التي يختفي منها كل أثر للخلاص. وجدير بالملاحظة أن اليهود التلموديين وسائر بني إسرائيل الرافضين لمشيحانية يسوع الناصري، قصدوا أن يُزيلوا في العبرية مفهوم الخلاص من اسم يسوع، فحذفوا حرف "العين" الأخير، ليصبح "ييشو"، وهي كلمة لا معنى لها. وذهب بهم الحقد على يسوع أنهم ألّفوا على كل حرف كلمة :

ي: ييمّاح = ليمحَ

ش: شمو = اسمه

و : وزخرو = وذكره.

بما أن القرآن ينكر أن يسوع هو المخلّص الفادي، فإنه –منطقيًا– ينكر صلب المسيح أداة الفداء (سورة النساء ١٦٥).

صحيح أنّ عددًا من المفسّرين المسيحيين يشرح عبارة "وما قتلوه ...، بل شبّه لهم" (النساء ١٦٥) بالانتماء التشبيهي (الذوقيتية) التي كانت تقول إنّ ليسوع شبهَ جسد، وهي تأنف أن يكون كلمة الله قد أخذ جسدًا بشريًا حقيقيًا. فهل للتشبيهية الذوقيتية أصل عبري أيضًا؟ أي هل هي من البدع اليهودية المسيحية التي يشير إليها قوم بـ "النصرانية"؟

٨ – "عيسى" : من أين أتت هذه اللفظة؟

– يرى قوم (ومنهم الأب يعقوب سعادة) أن لفظة "عيسى" آتية من اليونانية "ييسوس"، وهي اللفظة المُيَنّنة (forme grécisée) ليشوع (مع أن اليونانية أوجدت أيضًا مقابلاً لها لفظ "ياسون").

– ربط "عيسى" بالمغفل "عيسو"، ويكون اليهود وراء تلك التسمية التشويهية. يكتب الاب لويس شيخو (**النصرانية وآدابها**، ص ١٨٦): "عندنا أن هذا التبديل جرى على يد اليهود الذين أدخلوه في العرب بغضًا بالنصارى، فدعوا يسوع باسم عيسى أو عيسو، وهو أخو يعقوب الذي نفاه الله من شعبه، وكان هو وقومه الأدوميون يعدّون رجسًا في بني إسرائيل، فقلبوا اسم يسوع، ونقلوا عينه إلى أوّله، فجعلوا الرأس ذنبًا". وكتب الأب شيخو أيضًا (المؤلّف المذكور، ص ٢٤٣): "ومن عجب العجاب أننا لم نجد ذكرًا لهذا الاسم ("عيسى") بين أعلام العرب في الجاهلية (أي قبل الاسلام). ولعلّ رسول الإسلام أخذ هذه الصورة من يهود يثرب الذين رووه كذلك بغضًا بالنصارى وإشارة إلى عيسو".

"الاناجيل المنحولة" أيضا ، كالانجيل العربي للطفولة، تذكر اسم "يشوع" لا "عيسى".

– ويقول الاب شيخو (ص ١٨٦): "وزعم بعضهم أن أصل عيسى "عوسى". قلبوا الواو ياء، فصارت عيسى. ويمكن المرء أن يفترض أن لفظة "عيسى" هي "يسوع" مقلوبة "عوسى".

– ويبدو أن "العيس" هو السائل المنوي (حسب رأي كمال الصليبي). والعيس هي الابل.

٩ –الخبر السار في العهد الجديد هو ميلاد يسوع، والفداء الذي أنجزه بالتجسد والآلام والقيامة المجيدة. والقرآن يقول إن الكتاب الذي أنزله الله على "عيسى" هو "الإنجيل" (وهي كلمة يونانية مركبة من إو–نجليون"، وتعني "البشرى السارة"). ولكن الخبر المفرح في القرآن هو مجيء محمد. فليسوع ولكتابه اللقب، ولمحمد وكتابه الواقع.

١٠– في التحليل النهائي تعتمد هوية "عيسى" على هوية والدته مريم ، "أخت هارون" و"بنت امرأة عمران" (أي بنت عمران). فهل قصد القرآن أن مريم أمّ يسوع كانت فعلاً شقيقة موسى وهارون، وبنت عمران ويوكبد (التي لا يذكر اسمها)؟ في هذه الحالة يكون القرآن قد مدح شخصية

يهودية من العهد القديم عاشت قبل العذراء والمسيح بنحو ألف ومئتي سنة. ويستنتج المرء حينها أن "عيسى" من سبط لاوي، فليس المسيح الملك سليل داود من سبط يهوذا. وقد يرى قوم هنا أن القرآن تبنّى الموقف الحشاني (essénien) القمراني القائل بمشيحين : مشيح روحاني من سبط لاوي (أي يسوع!)، ومشيح سياسي عسكري (وفي هذه الحالة يقترح الإسلام محمدًا بن عبد الله).

واذا كان القرآن (كما يكتب الشيخ الشعراوي) يتكلم عن عميرام (عمران) آخر وهارون آخر وموسى آخر (مع أن القرآن –مثل التلمود– لا يصف مريم بنت عميرام بأنها أخت موسى بل أخت هارون، راجع سوتا ١٢ أ – ب)، فيصعب على المرء أن يتصور كل هذه الصدف بتشابه كل تلك الأسماء.

١١– اللقب الذي يصرّ عليه القرآن في شأن "المسيح"، أي "عيسى ابن مريم"، هو للتأكيد من جهة أن لا أبًا بشريًا له، ولكن قد يعني ذلك أيضًا أنه ليس "ابن الله" (رأي الاب أنطوان موصلّي في كتابه: **اليهودية والمسيحية والاسلام**).

١٢– معروف أن القرآن يأخذ عبارة "كلمة الله" أو "كلمة من الله" (مع أنها قيلت قرآنيًا فقط في المسيح) بالمعنى المخفف المفرغ لألوهية المسيح، إذ شبّه يسوع بآدم أن الله خلقه بكلمته تعالى، فأضحى "كلمة من الله". ولكن من ناحية أخرى، يرى المرء أن عيسى "يخلق" كهيئة الطير، مع أن الخلق من ميزات الله دون سواه، ويخففها القرآن بعبارة "بإذني" أي بإذن الله (سورة المائدة). ومن ناحية ثالثة، يتكلم الله في القرآن في صيغة الجمع ("إنّا فتحنا لك فتحًا مبينًا")، ولكنه يتكلم في صيغة المفرد (المتكلم) عندما يخاطب "عيسى": "انّي متوفّيك ورافعك اليّ".

ويذهب بعض المفكرين المسيحيين (منهم الأبوان يعقوب سعادة وفرتوناتو ريلوبا الفرنسيسكاني) إلى أن القرآن يؤكد ألوهية المسيح في بعض النصوص، وحتى الثالوث الأقدس (مثلاً في تفسير معيّن لسورة النساء ١٧١)، ويرون مؤشرًا إلى ذلك إنكار القرآن لصلب المسيح، مما يثبت ألوهيته.

١٣– ليس المسيح ووالدته في المسيحية "إلهَين من دون الله". ولكن هل المقصود في "أم المسيح" روح القدس، كما كانت تتوهم إحدى البدع اليهودية المسيحية التي كانت تأنف أن يكون كلمة الله المتجسد ابن امرأة من بنات حواء وبنات هذه الارض، فافترضت –بما أن "رواح" مؤنثة في العبرية– أن "روح القدس" هي أمّ المسيح (ومريم ربما أمّ يسوع الإنسان فقط!)، كما ورد في "الإنجيل إلى العبرانيين" ٤ أ. وقد كتب أوريجانوس في تفسيره لإنجيل يوحنا ٢: "أخذتني لتوّها أمي روح القدس من شعري إلى طابور، الجبل (الطور) العظيم".

ولكن القرآن معروف بواقعيته بحيث ترد دائمًا عبارات "والدة المسيح" أو "أمّه"، وهي تشير إلى السيدة مريم ("أمّه صدّيقة، كانَا يأكلان الطعام" – أي يذهبان إلى بيت الخلاء ، وهذا إنكار واضح لألوهية المسيح).

١٤– إيمان المسيحية منعوت بالكفر في القرآن، أي أن يسوع هو ابن الله، وأنه هو الله (سورة التوبة) . ولا فرق عندنا بين العبارتين لأن "ابن الله" تعني "كلمة الله"، "والكلمة لدى الله والكلمة هو الله" (عن يوحنا ١ : ١ ب – ج).

١٥– لا يرد في القرآن ذكر "بيت لحم" (ولا ذكر أية مدينة أخرى في فلسطين)، مع أنها المدينة التي وجب أن يولد فيها المسيح الملك الذي هو السلام (عن ميخا ٥: ١ و٥). ويلمح النصّ القرآني الذي يذكر "النخلة" إلى أن الميلاد تمّ في موضع ما في الصحراء. هل هذا إنكار إضافيّ، غير مباشر، أن يسوع هو المسيح ؟ أهنالك تلميح إلى أن الوليد المعجزة هو ابن هاجر التي هربت إلى الصحراء وتمنّت الموت ("يا ليتني متّ قبل هذا وصرتُ نسيًا منسيًّا؟")

١٦– يعلن القرآن أن "عيسى" "رسول الله" إلى بني إسرائيل فقط (عن سورة الصف ٦). ولا شكّ عنده في أن محمّدًا أُرْسِل للناس أجمعين. بهذا يجعل القرآن "عيسى" نبيًّا من العهد القديم أو آخر أنبياء العهد القديم. وهكذا يفترض القرآن ضمنًا أن عيسى كان السابق لمحمّد، فيأخذ

قرآنيًا يسوع (بشكل غير معلن) دور يوحنا المعمدان، ويأخذ محمّد دور يسوع المخلّص والنبيّ النهائي. ويأتي كتاب برنابا المنحول ليبيّن (expliciter) ما أضمره القرآن، فأصبح فيه ظاهرًا ما كان في القرآن باطنًا أو مبطّنًا أو مضمرًا.

١٧– مثل اليهودية، لا يشير الإسلام (القرآن) إلى التوراة بعبارة "العهد القديم" ، كما لا يشير إلى "الإنجيل" بأنه "العهد الجديد"، ولا ترد أي من العبارتين في القرآن بتاتًا. ألعلّ السبب أن القرآن نفسه –في نظره ونظر محمد والإسلام– هو "العهد الجديد"، وكل من سبقه وكل ما سبقه "عهد قديم"؟

١٨– ذكر المسيح ووالدته باسمَيْهما (مهما كان تأويل الاسمين، ومهما كانت الهويتان) يأتي في خضمّ من الأنبياء اليهود من العهد القديم، ولا ذكر لأيّ من رسل المسيح. ومعروف النفور الإسلامي (واليهودي) من بولس.

١٩– لا شكّ في أن القرآن معجَب بتولية مريم (مهما كانت هويتها)، وبمعجزات "عيسى"، وإن كانت روايته لبعضها شبيهة بالكتابات المسيحية المنحولة التي اشتهرت بإسهابها وصبيانيتها.

٢٠– "عيسى" القرآني معزول (وإن أشار القرآن إلى الحواريين)، ولا وجود للكنيسة التي أسسها (إلاّ تحت صيغة "البيع"، أي المعابد الحجرية للنصارى). ولعلّ "الأمّة" الاسلامية أقرب إلى الـ "كاهال" و الـ"أومّاه" العبرية منها إلى الكنيسة، فلا كهنوت ولا قربان ولا أسرار. والمائدة من السماء (الفصل الخامس من القرآن) التي أنزلت على "عيسى" ليست القربان الأقدس، لا من قريب ولا من بعيد، وقد تكون مستلهمة من السماط المنحدر من السماء الذي رآه بطرس الرسول، ولكنه أفرغ من معناه المفيد عدم التمييز في الأطعمة بين طاهر ونجس، إذ حافظ القرآن على هذا التمييز العبري الأصل.

٢١- يعتقد ر. دسترب أن اعتراف القرآن الصوري بالمسيح سيف ذو حدّين: فهو، من جهة، عنصر حوار وتقارب، ومن جهة أخرى، هو عامل سلبي إذ يمنع مسلمين كثيرين من اعتناق المسيحية بما أن إيمانهم "الإسلامي" يقبل عيسى مشيحا، ويكرم أمّه بتولاً ووالدة وصدّيقة.

خاتمة

يرى المرء تباينًا أي تفاوتًا أو فرقًا بين الذِكر الإسمي، وبين الدور الفعلي لبعض الشخصيات في القرآن. فكليم الله مذكور أكثر من يسوع كلمة الله، ويسوع مذكور أكثر من محمد، مع أن محمدًا هو قلب القرآن والإسلام. وهذه هي الأرقام، فهل تتكلم؟ ورد ذكر "موسى" في القرآن أكثر من مئة مرّة، و"عيسى" خمسًا وعشرين، و"مريم" أم عيسى (التي تقول بعض المصادر الإسلامية -لا النص القرآني- إنها ستكون من أزواج محمد في الآخرة) أربعًا وثلاثين مرّة . أمّا "محمّد" فقد ذكره القرآن بالاسم أربع مرّات فقط ، ومرة واحدة تحت اسم "أحمد".

حواشي مقالة "المسيح في القرآن"

١) لا يتبنّى القرآن البُعد المسيحي للوصايا ("أحبب قريبك")، ولا التطويبات، ولا المشورات الإنجيليّة. القرآن على طرفي نقيض مع أخلاقيات المسيح، في رجم الزناة، والطلاق، وتعدد الزوجات، و"الحرب المقدّسة"، والقَسَم (متّى ٥-٧)

٢) ومحمّد قريب نوعًا ما إلى داود وسليمان (ويشوع بن نون المحارب)، إذ دينه دولة، وبعيد عن المسيح، مع انه أقرب إليه زمنيًا (Chronologiquement).

٣) ربّما أنّ القرآن يغفل مار يوسف لعدم تصوّره أو تقبّله (أي القرآن) للعفّة الكاملة بين رجُل وامرأة ("ما اختلى ذَكَر بأنثى حتى كان الشيطان ثالثهما").

٤) المسيح هو المنتظَر المبشَّر به، ولكن في القرآن "عيسى" مبشِّر لمحمّد ومنتظر له" (الأعراف ١٥٧، وسورة الصفّ ٦). ولا يذكر القرآن أيًّا من الأنبياء الكتبة العظام الذين تنبأوا عن المسيح ("عيسى")، ويقول عنه إنه مصدّق للتوراة.

٥) وممّا شجّع انتقاء لفظة "عيسى"، عن حسن نيّة، أنها تسجع مع "موسى".

٦) إلا إذا قصد الوالدان إعطاء ابنيهما وبنتهما أسماء أولاد عمران وزوجته.

٧) هل هذا دليل على نوع من "الخوشبوشيّة" (Familiarité) بين "الله" و"عيسى"؟ أم هي طريقة (أي استخدام صيغة المفرد في المتكلّم الإلهي) لإبعاد أي شبهة، أو صيغة ثالوثية" أو جماعيّة (جمع الجلالة في الكلام بالذات مع "عيسى")؟ على كل حال، أحيانًا، في مخاطبة الجماعات (اليهودية والإسلاميّة) يتكلم الله في المفرد أحيانًا: البقرة ٢: ١٢٢؛ "اليوم أتممت نعمتي، ورضيت بالإسلام دينًا).

٨) أما الأب فردريك مانّس (MANNS) الفرنسيسكاني، فإنه يرى في ذلك التذبذب بين الإقرار بألوهية المسيح وبين إنكارها انعكاسًا لمواقف الفئات الأبيونية التي كانت تتأرجح، أو التي كان قوم منها يقبل الألوهية ليسوع وآخرون يرفضونها.

٩) موقف الياس المر في كتابه **الإسلام بدعة نصرانيّة**.

١٠) سورة المائدة ٥- ٧٥.

١١) لا يورد القرآن أي لقب للمسيح، فلا يشير إلى عيسى لا كـ "ابن داود"، ولا كـ "ابن الانسان"، ولا كـ "المسيح الملك"، ولا "عمانوئيل"، ولا "جذع يسّى"، ولا "المخلّص".

١٢) سورة الأعراف ٧:١٥٨: "قل (يا محمّد): يا أيها الناس، إني رسول الله إليكم جميعا".

١٣) لا أسرار، أي العقائد المسيحية، من ثالوث وتجسد وفداء وجسد المسيح السرّي، ولا الأسرار المقدّسة للنفوس من معمودية وميرون...

١٤) أعمال الرسل ٩:١٠ي.

١٥) في التحليل النهائي، ليس "عيسى" القرآني كلمة الله الأزلية، ولا كلمته الأخيرة في الوحي، "خاتم الأنبياء"، بل رغم كل هده الصفات الفريدة ("كلمة الله"، "نفحة من روح الله") "مرفوع إلى الله"؛ "عيسى" القرآني يبشّر برجُل نذير، بشير، نبّي، مائت، لن يولد من عذراء، ولن يقوم بالمعجزات.

يسوع في كتابات المؤرخين المسلمين

الأب جوزف قزّي

مقدّمة – مسيح القرآن

مسيح القرآن مسيحان:

مسيحٌ يعظّمه القرآن جداً، فيضفي عليه أسماءَ وألقاباً وصفاتٍ ومميّزاتٍ لا تصحّ إلا لله وحدَه، و لم يعطِها لأحدٍ من الأنبياء، ولا حتّى لمحمد نفسه... هذا المسيح، بين من ذكر القرآن من أنبياء، وحده صنع المعجزات، فشفى المرضى، وأقام الموتى، وخلق من الطين طيراً، وأبرأ الأبرص والأعمى، وعرف الغيب والأسرار والمستقبلات.

ومسيحٌ يعتبره القرآن نبياً كسائر الأنبياء، جاء برسالة خاصة إلى بني اسرائيل، ليكمّل شريعة موسى، ويعد بمجيء محمد، الذي به كانت خاتمة النبوات. بل يكفّر القرآن كل من قال بأن الله هو المسيح ابن مريم... ومن قال إن الله ثالث ثلاثة. هؤلاء مصيرهم الهلاك، ومأواهم جهنّم، خالدين فيها إلى الأبد.

وفيما يحتار القرآن بين مسيحَين، ويحيّرنا نحن أيضاً معه، إذا بالمسلمين كافّة، قديماً وحديثاً، يؤكّدون تأكيداً صريحاً أن هوية المسيح الحقيقيّة تقوم على أنه نبي كسائر الأنبياء السابقين. هذا هو رأي المسلمين كافّة، منذ البدء وحتى اليوم وما بعد اليوم. لهذا، فهم يرفضون رفضاً قاطعاً أن يكون المسيح إلهاً أو ابناً لله، أو أحد الأقانيم الإلهية الثلاثة؛ ويرفضون أيضاً أن يكون قد صلب وقام من بين الأموات؛ ويرفضون كذلك أن يكون مخلّصاً وفادياً؛ ويرفضون أخيراً أن يكون هو الذي أنشأ الكنيسة، وأسّس أسرارها.

والأسماء والألقاب والمميزات الإلهيّة التي أضفاها القرآن على المسيح، قد «فرّغها» المسلمون من مضمونها اللاهوتي الذي لها، وأعطوها تفسيراتٍ تناسب مفهومهم لشخص المسيح: فكلماتٌ مثل: «روح القدس»، و«كلمة الله»، و«روح الله»، و«المسيح»، و«يسوع»، أي «عيسى»، و«الوحي»، و«المائدة»...، كلها كلمات مسيحيّة، ذات مدلول لاهوتي معروف... إلا أنها أصبحت مع المسلمين ذات مدلول مغاير تماماً... وفي أحسن الأحوال: اختلف أهل التأويل والمفسّرون في معانيها.

فاعتماداً على قول المسلمين بنبوّة المسيح عيسى، انتقدوا كلّ إشارة إلى ألوهيّته، ورفضوها رفضاً جازماً، ونقضوها من أساساتها؛ بل رفضوا كلّ عقيدة مسيحيّة تلامس ألوهيّة المسيح، كالصلب، والقيامة، والفداء، وغيرها.

أوّلاً – نقض المسلمين لألوهيّة المسيح

فهذا **علي بن ربّن الطبري** (ت ٢٤٧ هـ/ ٨٦١ م)، وهو نصرانيّ أسلم[١]، يسأل: «كيف يكون الله واحداً، ثم يكون المسيح إلهاً؟! وكيف يحلّ الله في المكان والزمان وهو خالقهما وهما محيطان به؟! وكيف يكون إلهاً وهو لا يعرف ذلك اليوم وتلك الساعة؟! وكيف يكون إلهاً خالقاً أزلياً، وقد قصّ شعره، وقلّم أظافره، وذهب طولاً وعرضاً؟! وكيف يكون إلهاً، ويقول الإنجيل عنه: إنّه أكل وشرب، وقام ونام وجاع، وذهب وهرب من الموت، وسهر وعرق عرقاً كمثل عبيط الدم؟!»

«من عجب العجبِ اضطرار الخالق الأزلي إلى أن أنزل ابنه الأزليّ من السماء، ثم يُرسله إلى الشيطان ليمتحنه، ويُهينه!؟ وما أحسبت أنّ هاجياً هَجَا الله مُذ قامت الدنيا، ولا مدح الشيطان مادح أكثر مما يقوله النصارى... وما أراد النصارى بذلك إلاّ أنهم «زادوا الشيطان تمرّداً».

(١) له: **الردّ على النّصارى**؛ نُشر في بيروت سنة ١٩٥٩ بدون تحقيق. من ٣٠ ص. وله أيضاً: **الدين والدولة في إثبات نبوّة النبي محمّد**، حقّقه وقدّم له عادل نويهض، بيروت، ١٩٧٧، ٢٤٠ ص.

ويتساءل **الجاحظ** (ت ٢٥٥/٨٦٩)[٢] في نفيه بنوّة عيسى لله: «إذا كان تعالى قد اتّخذ عبداً من عباده خليلاً، فهل يجوز أن يتّخذ عبداً من عباده ولداً؟ ثمّ يقول: إنّ إنساناً، لو رحم جرو كلب فربّاه، لم يجز أن يسميه ولداً، مع أنّ الكلب قد يشبه كلابه لوجوه كثيرة. أمّا الإنسان، مهما كان صالحاً، فهو لا يشبه الله في أيّ وجه من الوجوه.

ويسأل **القاضي أبو بكر الباقلاني** (ت ٤٠٣/١٠١٢)[٣] النصارى عن معنى الاتّحاد بين الكلمة التي هي ابن الله وجسد المسيح: «خبّرونا كيف اتّحدت الكلمة التي هي الابن بجسد المسيح دون الأب والروح، مع قولكم بأنّه غيرُ مُباينٍ لهما، ولا منفصل عنهما؟ ثم خبّرونا كيف ولدتْ مريمُ الابنَ دون الأبِ وروحِ القدس، وهو غير مباين لهما، ولا منفصل عنهما».

أمّا **ابن حزم الأندلسي** (ت ٤٥٧/١٠٦٤)[٤] فيأخذ على النصارى إيمانَهم باتّحاد اللاهوت بالناسوت في المسيح، ويسألهم: «أتعبدون الطبيعتَين معاً، اللاهوتيّة والناسوتيّة، أم تعبدون إحداهما دون الأخرى؟ فإن قالوا: نعبدهما جميعاً، أقرّوا بأنهم يعبدون إنساناً مخلوقاً مع الله. وهذا أقبح ما يكون من الشرك. وإن قالوا: بل نعبد اللاهوت وحده، قيل لهم: فإنّما تعبدون نصف المسيح لا كلّه.

وكذلك ينكر **الغزالي** (ت ٥٠٥/١١١١) ألوهيّة المسيح، مستنداً إلى نصوص الإنجيل في مختلف رواياته[٥]. ويتوقّف بنوع خاصّ على قول يسوع في يوحنا: «أنا والأب واحد»، فيقول الغزالي: «إن ذلك من قبيل المجاز؛ وذلك كما قال: «إنكم آلهة»؛ وقوله: «أيها الأب القدوس! إحفظهم باسمك الذي أعطيتني،

(٢) كتاب **الردّ على النصارى**، نشره الدكتور محمّد عبدالله الشرقاوي؛ دار الجيل بيروت، مكتبة الزهراء بحرم جامعة القاهرة، ١٩٩١، ٩٦ صفحة.

(٣) **كتاب التمهيد**، ألباب الثامن، ص ٧٥ – ١٠٣؛ **تثبيت دلائل النبوّة**، ١٦٦.

(٤) **الفصل في الملل والأهواء والنحل**. خمسة أجزاء . ما يعود إلى النصارى موجود في الجزء الأوّل، ص ٤٨ – ٦٥؛ ٩٨ – ١١٧؛ وفي الثاني ٢ – ٩١.

(٥) **الردّ الجميل لإلهيّة عيسى بصريح الإنجيل**؛ تقديم وتحقيق وتعليق د. محمد عبد الله الشرقاوي؛ دار الجيل بيروت، ومكتبة الزهراء القاهرة، ط ٣، ١٩٩٠، ١٨٤ ص.

ليكونوا معك واحداً، كما نحن»، «أي: تكون تلك الوحدة (بين الله والتلاميذ) كوحدتي معك؛ وقوله: «ليكونوا واحداً كما نحن واحد»، أي: إنّ وحدتَه مع الله الآب ليست مقتضيةً لألوهيّته، وإلاّ لزم أن تكون وحدة تلاميذه معه ومع الآب تستدعي أن يكونوا آلهة؛ إلخ.

وخلاصة القول، يقول الغزالي: «أنا لا أعرف أحداً اجترأ على الله كجرأة هذه الطائفة عليه، إذ لا يوجد خزيٌ أفحش من خزي قومٍ يعتقدون أنّ إله العالم قُبر...» (ص ١٥٢).

ويأخذ **إبن أبو عبيدة الخزرجي** (ت ٥٨٢/١١٨٦) على النصارى قولهم بطبيعتين في المسيح[٦]، فيقول: «فإنْ قلتم: إنّ نصفَه هو إله تامّ، والنصفَ الآخر ليس بإله، فيلزمكم، إذا دعوتموه، أن تقولوا: يا نصفَ المسيح، ارحمنا! وإذا قيل لكم: مَن إلهكم؟ فقولوا: هو نصف المسيح!" ويقول عن إبطال دعوى ألوهيّة عيسى وإثبات نبوّته من نصوص الأناجيل: «أخبرني أيها الجاعل إلهه المسيح من حيث هو من الله روح! لم تظلم آدم؟.. لماذا أوجبتَ الألوهيّةَ لعيسى و لم توجبْها لآدم، وأنت تُقرّ له بأنه هو أيضاً من روح الله؟"

ويرفض **الزاهدي** (ت ٦٥٩/١٢٦٠)[٧] إيمان النّصارى بكون عيسى ولداً لله، ويقول: «إنْ عبدتُم عيسى لأنه لا أب له؛ فهذا آدم لا أب ولا أم، خلقه الله تعالى بيده، فضُمُّوه إلى عيسى... وإن عبدتموه لأنه أحيا الموتى؛ فهذا حِزْقِيل مرّ بميتٍ فدعا الله فأحياه، فضُمُّوا حِزْقِيلَ إليهما... وإنْ عبدتموه لأنه أراكم الأعاجيب، فهذا يوشع بن نون قاتل العمالقة وأوقف الشمس عن مسارها، فضُمُّوه إليهما... وإنْ عبدتموه لأنه عُرِّجَ به إلى السماء، فإن الملائكة تَعْرُجُ إليه في كل يوم، ومع كل إنسانٍ اثنان بالليل واثنان بالنهار؛ فلتكن الملائكة آلهةً مثلهما.

---

(٦) **مقامع الصلبان**، نشره عبد المجيد الرافعي سنة ١٩٧٥ في تونس؛ ونشره محمد شامة، تحت إسم **بين الإسلام والمسيحيّة**، مكتبة وهبة، القاهرة، ط ١، ١٩٧٢؛ ط ٢، ١٩٧٥، ٤٣٢ ص.

(٧) **الرسالة الناصريّة**، حققها وعلّق عليها محمّد المصري، تحقيق التراث، رقم ١١. منشورات المخطوطات والتراث والوثائق، الكويت، ط ١، ١٩٩٤، ٨٨ ص.

ويردّ **القرافي** (ت ٦٨٤/١٢٨٥) على قول النصارى بأنّ المسيح «تجسّم إنساناً من الروح القدس ومن مريم»، ويقول: «كيف يتخيّل عاقلٌ أن النطق يصير جسماً، والمعاني تنقلب أجساماً؟! وكيف ينقلب المفتقر لذاته مستغنياً لذاته؟!.. فإنْ كنتم تجوّزون هذا كله...، سقطت مكالمتكم، لأنّ الكلام مع البهائم عبث وسفه»[٨].

ويسأل **أبو علي عمر السكوني** (ت ٧١٧/١٣١٧)، في المناظرة ١٤١[٩]، أحدَ النصارى عن «حلول الإله في بدن عيسى»، ويقول له: «كيف عرفتَ أنّ الإله ما حلّ في بدني وبدنك وفي بدن كلّ حيوان ونبات وجماد؟!».

وينكر شيخ الإسلام **إبن تيميّة** (ت ٧٢٨/١٣٢٧)[١٠] ألوهيّة المسيح وبنوّته لله على الشكل التالي:

"١ - إذا كانت أسماء الله كثيرة...، فالاقتصار على ثلاثة أسماء (أب وابن وروح) دون غيرها باطل.

"٢ - إنّ القول بأنّ الابن نطقُ العقلِ يعني أنّ الابن متأخّر عن العقل كتأخر النطق عن العقل. وهذا باطل.

"٣ - إنّ القول بأنّ الابن مولود من الله، والولادة صفة لازمة لله، كذلك الحياة صفة لازمة لله، فيكون الروح القدس أيضاً ابناً ثانياً لله. وهذا أيضاً باطل في إيمان النصارى.

ثمّ يبيّن إبن تيميّة تناقض النصارى في قولهم باتّحاد اللاهوت بالنّاسوت، فيقول: «مع الاتّحاد يمتنع أن يكون للاّهوت فعل وللناسوت فعل آخر». وهذا تناقضٌ ظاهر.

ويقول **ابن قيّم الجوزيّة** (ت ٧٥١/١٣٥٠)[١١]: «ألا يستحي (النصراني) من

---

(٨) **الأجوبة الفاخرة عن الأسئلة الفاجرة**، وهو ردّ على أسقف صيدون، بولس الأنطاكي؛ دار الكتب العلميّة، بيروت، ١٩٨٦، ١٩٦ ص.

(٩) **عيون المناظرات**، تحقيق سعد غراب، منشورات الجامعة التونسيّة، ١٩٧٦.

(١٠) **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**، مطبعة المدني بمصر، ١٩٥٩؛ ٣ أجزاء؛ رَ: ١/٢٥٩ - ٢٦٠.

(١١) **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنّصارى**، توزيع الجامعة الإسلامية بالمدينة المنوّرة؛ المملكة السعوديّة؛ ١٣٩٦ هـ؛ ١٩٤ ص؛ ر: ص ١٣٩.

قوله: إنّ ربّ السموات والأرض نزل عن كرسي عظمته وعرشه، ودخل في فرج امرأة تأكل وتشرب وتبوّل وتتغوّط وتحيض، فالتحم ببطنها، وأقام هناك تسعة أشهر يتلبّط بين نَجْوٍ وَبولٍ ودمٍ وطمثٍ! ثم خرج إلى القماط والسرير! كلّما بكى أَلْقَمَتْهُ أُمُّهُ ثديَها... ثم آلَ أمرُه إلى لَطْم اليهودِ خدَّيه، وصَفْعِهم قفاه، وبَصْقِهِم في وجهه، وَوَضْعِهِم تاجاً من الشوك على رأسه، والقصبة في يده، استخفافاً به وانتهاكاً لحرمته. ثم ربطوه بالحبال، وسمّروا يديه ورجليه، وهو يصيح، ويبكي، ويستغيث من حرّ الحديد وألم الصلب. هذا، وهو الذي خلق السموات والأرض، وقسم الأرزاق والآجال».

أمّا **رحمة الله الهندي** فيُبطل ألوهيّة المسيح بالإستناد إلى ما جاء في الإنجيل نفسه[١٢]. فهو يستشهد بنصوص عديدة تفيد حجّتَه ومأخذه على المسيحيين في عقيدتهم...

ويستفيض **منصور حسين عبد العزيز**[١٣] في إنكار ألوهيّة المسيح، مستنداً إلى الأناجيل وإلى الحجج العقليّة معاً، فيقول مثلاً: كيف يكون ميلاد المسيح قبل كل الدهور، ويقول بولس مستشهداً بالمزمور الثاني: «أنت ابني وأنا اليوم ولدتك؟».

ويقول أيضاً: «في البدء يُجرَّب من الشيطان؛ وليس الله بالذي يجرَّب من الشيطان. وهو يصلّي للّه، وليس الله بالذي يصلّي لنفسه. وهو يصف نفسه بالنبيّ ويقبله الناس نبياً. ثم هو يرفض حتّى أن تُنسب إليه صفة من صفات الله، فيسأل مَن وَصَفَه بالمعلّم الصالح لماذا يقول له ذلك؟! فليس صالح إلاّ واحد وهو الله؟!

ويعلّق **عصام الدين حفني ناصف**[١٤] على اتّحاد اللاهوت بالناسوت في يسوع المسيح فيقول: إنّ المسيحيّين باتوا «غير مدركين أنّهم بهذا الخلط بين الخالق والمخلوق قد مزجوا النقصَ بالكمال، وأدمجوا الضعفَ في القوّة، وأنشبوا

(١٢) **إظهار الحقّ**، وهو مناظرة جرت بين المؤلّف والقسيس فندر صاحب كتاب **ميزان الحق**؛ دار الجيل، بيروت، ١٩٨٨؛ جزءان: ٣٥٨ و٢٤٢ ص.

(١٣) **دعوة الحقّ**، أو **الحقيقة بين المسيحيّة والإسلام**، مكتبة علاء الدين، الإسكندريّة، ١٩٧٢، ٦٣٢ ص.

(١٤) **المسيح في مفهوم معاصر**، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص ٩.

المحدودَ في غير المحدود، وهبطوا بحاكم الكون من فوق عرشه الرفيع ليُضْجِعُوه في مذود وضيع مع بهيمة خسيسة من ذوات الأربع، ولفّوا القهّارَ الذي يطوي السماوات طيَّ السجل للكتاب، في قماط، وَأَسَفُّوا بالقدير من ذروة السماء إلى حضيض الأرض في أحشاء امرأة حملت به على وهَن، وولدتْه بعونٍ من قابلةٍ، وتركوه يعول، وينشج، ويرضع، ويبول على نفسه، ثم يحبو، ويتعثّر في مشيته. فيا لها من عقيدة غامضة... طلعت على الناس... وأفقدتهم التمييز بين الخالق والمخلوق... وما هي إلاّ عبادة الأوثان الحيّة مزدهرة في كل مكان».

ويقول **داعي العصر أحمد ديدات** في معتقد المسيحيّين بألوهيّة المسيح بأنّه مولود غير مخلوق: «إنّ المسلم يعترض على كلمة «مولود»، لأن الولادة فعل من الأفعال الحيوانيّة، يخصّ وظائف الغريزة الجنسيّة الدنيا للحيوان. فكيف نعزو للّه مثل هذه الصفة الوضيعة؟». ويقول عن ألوهيّة المسيح: «يُصرّ المسيحي، في صبيانته، على أنّ عيسى هو الله، لأنه أعاد للميت الحياة. فهل إحياء الآخرين للموتى يجعل منهم آلهة أيضاً؟!»[١٥].

وينفي **نبيل الفضل**[١٦] بنوّة المسيح لله ويقول: لو أنّ الله أراد له ولداً لما كلّفه ذلك سوى أن يقول: «كن. فيكون» (ص ٥١).

أمّا سماحة **الإمام الأكبر محمد الحسين آل كاشف الغطاء** (ت ١٩٥٤/٧/١٩)، فعناوين فصوله تكفي للدلالة على نظرته وموقفه من المسيح[١٧]. جاء في عناوينه:

١. يسوع الأناجيل كاذب مفتري (٥٦ – ٥٧)؛

٢. يسوع الأناجيل كاذب مغيّر للناموس ومبدّل لأحكام الله (٥٧ – ٥٩)؛

٣. مسيح الأناجيل كاذب محتال مخادع (٥٩ – ٦٠)؛

(١٥) **المسيح في الإسلام**، القاهرة، ١٩٩٠.

(١٦) **هل بشّر المسيح بمحمّد؟** رياض الريّس للكتب والنشر، لندن ١٩٩٠؛ ٢٠٢ ص.

(١٧) **التوضيح في بيان حال الإنجيل والمسيح**؛ دار الغدير؛ توزيع التوجيه الإسلامي؛ بيروت، ط ٢؛ ١٩٨٠؛ ١١٢ ص.

٤. مسيح الأناجيل معطِّل لحدود الناموس ومُبطِل لها من غير سبب ولا علّة (٦٠-٦١)؛

٥. مسيح الأناجيل قاطع الرّحم، عاقّ لأمّه وإخوته، مفرّق بين الأقارب (٦١ – ٦٢)؛

٦. مسيح الأناجيل مخبط ومخلط، متناقض الأفعال والأقوال (٦٣)؛

٧. مسيح الأناجيل ملعون (٦٣)؛

٨. نعم يسوع الأناجيل كان يرتكب الجرائم يقترف المآثم، فكان يأخذ أموال الناس ظلماً (٦٤ – ٦٥)؛

٩. مسيح الأناجيل جبّار متكبّر مسرف مبذر (٦٦ – ٦٧)؛

١٠. مسيح الأناجيل لا قداسة فيه، ولا كرامة ولا أمانة (٦٧ – ٦٨)؛

١١. مسيح الأناجيل يغازل النسوان ويُجلس في حضنه الغلمان (٦٨)؛

١٢. يسوع الأناجيل يستعمل الظلم والعدوان، فيُدخل الشيطان في الإنسان، وفي الحيوان، بل يُدخل الظلم والبوار حتّى على الأشجار (٦٨ – ٧١).

فالمسيح، في نظره، أي مسيح الأناجيل والنصارى، لا هو إله، ولا نبيّ. إنه: إنسان محتال مبدّل لأحكام الناموس، عاقٌّ لوالديه، ملعونٌ، سكّيرٌ، مسرفٌ، لا كرامةَ فيه ولا أمانة، يغازل النسوان ويُجلس الغلمان في حضنه (ص ٦٠ – ٦١).

ويختم الإمام الأكبر كتابه قائلاً: «ألحقَّ أنَّ يسوع، بحسب ذات أناجيلهم، كان مجموعة خطايا وجرائم وجرثومة فساد ومآثم» (٧١).

أمّا **العلاّمة الشيخ البلاغي** فتستهويه سيرة المسيح مع المرأة الخاطئة، التي قبّلت قدميه وغسلتهما ومسحتهما بشعر رأسها ودهنتهما بالطيب: «حتى إن صاحب البيت أنكر هذا العمل من امرأة خاطئة مع شاب عمره نحو الثلاثين سنة. ولكن المسيح صار يوبّخه ويشكر محبّتها الكثيرة»[١٨].

(١٨) **الرحلة المدرسيّة، والمدرسة السيّارة في نهج الهدى**؛ بيروت، ط ٢؛ سنة ١٩٨٣، ص ١٣٩.

ثمّ إنّ «المسيح كان يُجلس يوحنا الحبيب في حضنه ويتركه يتدلّل عليه، ويتّكأ (؟) على صدره، إذ ذاك في غضارة الشباب ونعومة الجسد. أهكذا تكون عفّة الرسل وتأديبهم لتلاميذهم وتعليمهم للناس؟».

ويتساءل **إبن الخطيب** فيقول: «من أين جاءت الألوهيّة لمن نزل من فرج امرأة؟ أين جاءت الألوهيّة لمن أكل الطعام ضمن الآكلين، ودخل بيت الخلاء كسائر الداخلين؟»[١٩].

أمّا سماحة مفتي الجمهوريّة اللبنانية، **الشيخ حسن خالد**[٢٠] فيردّد، بأسلوبه المعاصر، ما قاله المسلمون من قبل. يقول: «لقد جحد القائلون بألوهيّة عيسى الحقيقة... ولو كان المسيح إلهاً، أفما كان بمقدوره أن يدافع عن نفسه قهرَ الناس؟! ثمّ إنّ المسيح وصفَ نفسَه أكثر من مرّة في الأناجيل الأربعة بأنه «إبن الإنسان»، وأنه أبدى عدم رضاه لوصفه بالصلاح من قِبل بعض الناس».

ويقول: «أَوَلَيْسَ في الاعتقاد بألوهيّة عيسى الكثير من الكِلفة الفكريّة والمشقّة الذهنيّة، فضلاً عن أنّ فيه الكثيرَ ممّا يشتّت ذهن الإنسان الذي يرغب بأن يكون مؤمناً، واضحَ الإيمان، مُوقِناً، صافي اليقين، ويدفعه دفعاً للوقوع في القول بتعدد الآلهة!...

إنّ مثل هذا لا يقبله الإسلام في شكلٍ من الأشكال".

أمّا **شريف محمد هاشم**[٢١] فيعتبر بنوّة المسيح لله «هديّة» من القديس بولس الذي أراد أن يكفّر عن أعماله المشينة بحقّ المسيحيّين قبل ارتداده.

أمّا **أحمد زكي**[٢٢] الذي كتب مطوّلاً في مَن هو يسوع المسيح، فيطعن، في كلّ صفحة من صفحات كتابه، بألوهيّة المسيح وبنوّته لله. يسأل السيد زكي

(١٩) **هذا هو الحق!** ص ٦٣.

(٢٠) **موقف الاسلام من الوثنيّة واليهوديّة والنصرانيّة**؛ سلسلة «الدراسات الإسلامية»؛ معهد الإنماء العربي؛ بيروت، ١٩٨٦، ٨١٢ صفحة.

(٢١) **الإسلام والمسيحيّة في الميزان**، مؤسسة الوفاء؛ بيروت، ١٩٨٨، ٧١٢ ص.

(٢٢) **إنزعوا قناع بولس عن وجه المسيح**؛ توزيع دار الحداثة؛ بيروت، ١٩٩٥، ٩٠٨ ص.

المسيحيين: «من قال لكم إنّ الإله يكون جنيناً، ثم يولد، ويرضع ثديَ أمّه، ويحبو، ويبوّل في فراشه، فينمو، ويكبر، ويغدو إلهاً؟!

«ثمّ: ما الذي يجعل الله يتقوقع وينحشر في رحم مريم تسعة شهور!؟

«مَن كان يُدير السماء، ويُنزل المطر، ويُرزق البشر على هذا الكوكب!؟...

وكيف غاب عن الشيطان أن يستولي على الحكم في هذا الكون...، وإلهه محشور في رحم مريم!؟

«ونسألهم: «أين ترك (المسيح) ألوهيّته عندما تجسّد؟ ومَن الذي ائتمنه عليها طيلة ثلاثة وثلاثين عاماً؟ أي حياته على الأرض!؟ وكيف لم يستغلّها ذاك (الشيطان) ويحكم العالم؟» (ص ٤٦٢).

ثمّ يختصر السيّد زكي ويقول: «إنّ جعل عيسى الإله المتجسّد...، كان أكبر خدعة في تاريخ الأديان، قام بها شاؤول والمجمّعات الكنسيّة القديمة لجرّ البشريّة نحو الوثنيّة، ومنها إلى جهنم، لتبقى الجنّة لليهود وحدهم».

* * *

أمّا مع الشاعر العراقي معروف الرصافي والدكتور محمود أيّوب فنحن في اتّجاه آخَر. الأوّل يفسّر أقوال القرآن تفسيراً يناسب عقيدة النصارى في تأليه المسيح، إنطلاقاً من مفهوم جديد للآيات؛ والثاني، بمحاولته التوفيقيّة بين الإسلام والمسيحيّة، لا يعجزه أن يجد تفسيراً يفيده في حواره.

يقول **الرصافي**[٢٣]:

١. يقول القرآن كالنصارى: إنّ المسيح وُلد بلا أب على وجه خارق للعادة. والبنوّة، بهذا المعنى، صحيحة؟!

٢. ثمّ إذا جاز لله أن يتّخذ إبراهيم خليلاً، فأحرى به أن يتّخذ المسيح ابناً، ذاك أنّ الخليل لا يكون إلاّ نداً لخليله، بخلاف الابن، فإنه يكون أصغر من الأب سناً، أو رتبة. فاذا جاز اتخاذ إبراهيم خليلاً، جاز اتّخاذ المسيح إبناً

(٢٣) **الشخصيّة المحمّديّة، أو حلّ اللغز المقدّس**؛ دار الجمل، المانيا، ٢٠٠٠.

أيضاً، خصوصاً إذا كان المسيح، كما يقول القرآن، قد خُلق مولوداً بلا أب على وجه خارق للعادة.

٣. ثمّ إنّ قصّة خلق آدم إنّما وردت لبيان كون الله قادراً على خلق الإنسان بلا أب ولا أمّ قدرةً خارقةً للعادة، وليس كذلك خلق المسيح. فالمسيح خُلِقَ في دورٍ لا تتولّد فيه الحياة إلاّ من ذَكَرٍ وأنثى، وخلقُه من دون أب من المستحيلات استحالة علميّة، وليس كذلك خلق آدم.

٤. ثمّ إنّ القرآن قد قرّر عقيدة التثليث بعينها وبَيَنها. فهو نفسه يقول بأنّ المسيح هو كلمة الله وروح منه. وهو بذلك يعبّر عن الابن بكلمة الله، وعن روح القدس بروح منه، فيكون الله وكلمته وروح منه ثلاثة. فكيف يقول لهم: «ولا تَقُولُوا ثَلاثَةٌ»، وقد جعلهم هو ثلاثة، على أنّنا، إذا أضفنا إلى ذلك كون المسيح رسول الله أيضاً، كما تقوله الآية، فقد صَيَّرْنا التثليثَ تربيعاً، وزدنا في الطنبور[٢٤] نغمة أخرى. ومن العجيب أنّ النّصارى لا يقبلون هذا القول، وهو مؤيِّد لعقيدتهم كلَّ التأييد! فما ضرّهم لو قالوا بأن المسيح رسول الله أيضاً، مع كونه كلمةَ الله وروحَ الله؟!!».

أمّا **الدكتور محمود أيّوب**، في محاضرة وفاقيّة بعنوان «الحوار مع المسيحيّين في منظور إسلامي»[٢٥]، فيقول عن بنوّة المسيح لله: إنّ «لفظ «إبن» جاء في القرآن إشارة إلى السيّد المسيح عليه السلام مرة واحدة فقط: «وقالتِ النصارى: ألمسيحُ ابنُ اللّه» (٩/٣٠). أمّا معظم الآيات الأخرى التي تذمّ وتكفّر الذين يجعلون لله ولداً وصاحبةً، فلم تُشِرْ إلى المسيحية، بل إلى مشركي العرب. مثلاً سورة الإخلاص، التي هي بمثابة عقيدة إسلاميّة: «قُلْ هو اللهُ أحدٌ اللهُ الصَّمَدُ. لم يلدْ و لم يولَدْ و لم يكن له كفواً أحد»، لم تنزل جواباً على العقيدة المسيحيّة، ولكن ردّاً على أحد مشركي العرب».

(٢٤) الطنبور والطنباز: آلة طرب ذات عُنُق طويل، لها أوتار من نحاس.

(٢٥) ضمن كتاب **نحو الجدال الأحسن**، البلمند، ١٩٩٧.

وعن مولد عيسى، يقول الدكتور أيّوب: «إنّ القرآن، في سورة مريم، لا يسرد قصّة مولد عيسى، ولكنه يحتفل لبشارة مريم ولمولد عيسى. هو نصّ احتفاليّ أكثر مما هو نصّ روائيّ، مثله مثل إنجيل لوقا.

وعن وحدانيّة الله يقول: «عندما نقول في الإسلام: «قل هو الله أحد. ألله الصمد. لم يلد و لم يولد. و لم يكن له كفواً أحد»، فإننا، بذلك، ننزّه اللهَ عن العددية بما أنه ليس واحداً بل أحد؛ وعن التغيّر والزمانيّة بما أنه صمد؛ وعن الولادة والموت.بما أنه هو الخالق الوحيد؛ وعن كل ما سواه.بما أننا نقول: «و لم يكن له كفواً أحد». فإذا نزّهنا الله عن العدديّة فماذا يبقى سوى الأحدية؟ هذا ما يقوله اللاهوت التنزيهي المسيحي واللاهوت التنزيهي في الإسلام» (ص ٦٤).

ثانياً – صلب المسيح

جاء في سورة النساء: «وقولهم (أي اليهود): إنّا قتلنا المسيح عيسى ابنَ مريمَ، رسولَ الله. (وقول الله): **وما قَتَلوهُ. وما صَلَبُوهُ. ولكن شُبِّهَ لَهُم.** وإنَّ الذينَ اختلفوا فيه لَفِي شَكٍّ منه. مَا لَهُم به مِنْ عِلْمٍ إلاّ اتّباعَ الظَّنِّ. **وما قَتَلُوهُ يقيناً. بل رَفَعَهُ اللهُ إليه.** وكان الله عزيزاً حكيماً. وإنْ مِنْ أهلِ الكتابِ إلاّ لَيُؤمِنَنَّ به، قَبْلَ موتِه، ويومَ القيامة يكونُ عليهم شهيداً» (٤/١٥٧ – ١٥٩).

يقولُ المسلمون إنّ روايةَ الإنجيل في قتْلِ المسيح وصلبِه وموتِه مرفوضةٌ قطعاً، علميّاً وتاريخيّاً. وما حِرْصُهم على هذا الرفض إلاّ من باب حرصهم على ما جاء في القرآن. فالمسيح لم يُقتَل، و لم يُصلَب؛ بل شُبِّهَ لهم، أي لليهود، ذلك. والقتل والصلب، إمّا وَقَعَا على شخص **يُشْبِهُ** عيسى—واختلفوا في مَن هو هذا الشخص—، وإمّا وَقَعَا على عيسى نفسه، ولكنّه لم يَمُتْ بسبب الصلب، بل قد شُبِّهَ لليهود أنه مات؛ وحاشا للمسيح أن يُقتَل، أو أن يُصلَب على أيدي اليهود أو الرومان، بهذا الشكل المهين واللعين، كما تروي الأناجيل. فاللهُ يُرسل أنبياءَه إلى الناس، لا لينتصرَ الناسُ عليهم. فالله هو الغالب لا الناس.

مئات الكتب، وضعها مسلمون، تعالج، وتبرهن، وتؤكد، نفيَ الصلب والقتلَ عن عيسى. وكلّها تستند إلى القرآن، وإلى الأحاديث النبويّة، وتبني نَفْيَها على الاختلافات في روايات الأناجيل، وعلى تعليم بعض الشيع النصرانيّة، وبنوع خاص، شيعة «الظاهريّة»، أي «الدُّوسِت».

وممّا يستدعي السخريّة، في رأي المسلمين، إتّهامُ المسيحيين اللهَ الأبَ بقتلِ ابنه، حُبّاً بالبشر. ولنبدأ بعَرْضِ مقولاتهم ومعتقداتهم، منذ البدء. وقد يمل القارئ من الترداد، ولكن رغبتنا في إثبات ما يقولون تؤكّد هدفنا في إظهار ما به يؤمنون.

يتعجّب **الحسن بن أيّوب** (+ ٣٧٨ / ٩٨٨) من الله الذي أرسل عيسى لخلاص البشر، يفتكُ به البشر فيُهلكونه؟! «هل تقبل العقول ما يقولون من أنّ إلهاً نال عِبادُه منه مثلَ ما تذكرون أنه نِيلَ منه؟!»(٢٦).

يقول **القاضي الباقلاني** (+ ٤٠٣/١٠١٢)(٢٧): «إذا صار الابن عند القتل ميتاً، لم يَجُز أن يكون في تلك الحال إلهاً، لأن الإله لا يكون ميتاً ولا ناقصاً ولا ممّن يجوز عليه الموت. ولو جاز ذلك عليه، لجاز موت الأب والروح. وإنْ قالوا: إنّ الاتحاد بَطُلَ عند القتل والصلب، قيل لهم: فيجب أيضاً ألاّ يكون المقتول مسيحاً، لأن الجسد عند انتقاض الاتحاد ومفارقة المتَّحد به ليس بمسيح.

ويشير **أحمد بن حسن الهاروني** (+٤١١/١٠٢٠) إلى اختلاف أهل العلم في شخصيّة الشَّبَه؛ فذهب الأكثر إلى أنه تعالى شبة عيسى على رجل من أصحابه، فظنّ اليهودُ أنه عيسى... وذهب بعض العلماء إلى أنَّ اليهود، لما لم يجدوا عيسى، لأن الله كان قد رفعه إليه، أخذوا رجلاً من أصحابه، فألبسوه مثل ثيابه، وستروا وجهه، ثمّ قتلوه، وصلبوه، وأوهموا الباقين أنهم قد قتلوا المسيح... والذين فعلوا ذلك من اليهود كانوا عدداً يسيراً من رؤسائهم»(٢٨).

(٢٦) **الجواب الصحيح**، ٢/٣١٩ – ٣٢٠.

(٢٧) **كتاب التمهيد**؛ الباب الثامن، ص ٧٥ – ١٠٣.

(٢٨) **إثبات نبوّة النبي**، ص ١٥٣ – ١٥٤. عن الشرفي، **الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى**، إلى نهاية القرن الرابع/العاشر؛ تونس والجزائر، ١٩٨٦، ٥٨٠ صفحة؛ ر:ص ٣٨٥، حاشية (٢٨).

وكذلك **القاضي عبد الجبّار** (+ ١٠٢٤/٤١٥) يتّهم الإنجيليّين بالكذب في نقلهم صلب عيسى وقتله. ويُنكر الصلبَ لأن الصلبَ قد يغيّر صورةَ المصلوب، و لم يعد المسيحُ مسيحاً. ثم يقول بأن المسيح كان بين حاضري الصلب إلى جانب أمّه. ولذلك قال له المصلوب: «هذه أمّك»[٢٩].

ويقول **ابن حزم** (+ ١٠٦٤/٤٥٧) للنصارى: «أنتم في قولكم مات المسيح وصُلِبَ كاذبون، لأنه إنما مات نصفُه وصُلِبَ نصفُه فقط؛ لأن اسم المسيح عندكم واقع على اللاهوت والناسوت معاً، لا على أحدهما دون الآخر ».

أمّا **ابن أبي عبيدة الخزرجي** (+ ١١٨٦/٥٨٢)[٣٠]، فيطول كلامُه في إبطال دعوى الصلب. ويستند، في إبطاله هذا، إلى الانجيل نفسه. ولكنّه لم يعيّن «الشَّبَهَ» الذي صُلِبَ مَكانَ عيسى.

ويستفيض **شهاب الدين القرافي** (+ ١٢٨٥/٦٨٤) في رفض الصلب[٣١]. ويقول: إنّ الصلب مرفوض لأسباب استخرجها من نصوص الأناجيل:

أحدهما: إنّ عيسى يستطيع تغيير صورته بسهولة، وقد صنع ذلك لمّا صعد إلى الطور، ومعه بطرس ويعقوب ويوحنا، وبينما هو يصلّي تغيّر منظر وجهه، وابيضّت ثيابه، فصارت تلمع كالبرق، وإذا موسى وإيلياء قد ظهرا له، وجاءت سحابة فأظلّتهم، فوقع النوم على الذين معه. فظهور الأنبياء، وتظليل السحاب، ووقوع النوم على التلاميذ، دليل ظاهر على الرفع إلى السماء وعدم الصلب.

ثانيها: إنّ المصلوب استسقى اليهود، فأعطوه خَلاًّ؛ والأناجيل تصرّح بأنّ عيسى كان يطوي أربعين يوماً وأربعين ليلةً. ويقول للتلاميذ: إنّ لي طعاماً لستم تعرفونه. ومن يصبر أربعين يوماً على العطش والجوع، كيف يُظهر الحاجة والمذلّة والمهانة لأعدائه وأعداء الله، بسبب عطش يوم وليلة؟!

(٢٩) تثبيت دلائل النبوّة، ص ١٠٤.

(٣٠) مقامع الصلبان، وله إسم آخر: بين الإسلام والمسيحيّة، ٤٢٣ ص.

(٣١) الأجوبة الفاخرة على الأسئلة الفاجرة.

وثالثها: قوله: إلهي إلهي لِمَ خذلتني فتركتني؟ وهو كلام يقتضي عدم الرضا بالقضاء، وعدم التسليم لأمر الله. وعيسى منزّه عن ذلك. فيكون المصلوب غيره.

ومع هذا لم يعيّن القرافي هويّة المصلوب.

وينقل **شيخُ الإسلام إبن تيميّة** (+ ١٢٢٨/٧٢٨) عن النصارى أنهم يقولون بصلب المسيح من أجل التكفير عنهم. ولم يتمّ ذلك من دون حيلة ماكرة من عيسى على إبليس. وكانت الحيلة أن صُلِبَ شخصٌ شبيهٌ بعيسى مكانَه.

ويطول كلام السيّد **منصور حسين عبد العزيز**، في إنكار وقوع الصلب على المسيح. وفي رأيه أن المصلوب البديل كان يهوذا الإسخريوطي[٣٢].

١. يقول: إنّ المزامير التي يعتمد عليها المسيحيّون ليقولوا بحتميّة صلب المسيح، إنّما تتنبّأ بصلب يهوذا الإسخريوطيّ بدلاً من المسيح، إذ هي تعطينا أوصافاً للمصلوب نعلم منها أنه لا يمكن أن يكون المسيح، وإنّما يهوذا الذي خانه.

ويضيف: إنّ الذين توجّهوا للقبض على المسيح لم يكونوا يعرفونه، وإلاّ لما كانوا بحاجة لعلامة من يهوذا حتى يعرفوه.

ثمّ إنّ لقاء يهوذا برؤساء الكهنة لا بدّ من أن يكون ليلاً، وتحت جناح الظلام لئلا تشتهر خيانته.

ثمّ إنّ المسيح سألهم من تريدون؟ فقالوا: يسوع الناصري. فقال لهم إنه هو. فلمّا قال لهم إنّي أنا هو رجعوا إلى الوراء وسقطوا على الأرض. وكانت الفرصة بأن يرتفع المسيح من بينهم، وبقي يهوذا وحده وسطهم، يشاهد ارتفاع المسيح، إذ كان في المقدمة. وتمكّنوا من القبض عليه بدلاً من المسيح. واستسلم يهوذا لهم، ندماً على خيانة معلّمه.

(٣٢) **دعوة الحق، أو الحقيقة بين المسيحية والإسلام**، مكتبة علاء الدين، الإسكندرية، سنة ١٩٧٢، ٦٣٢ ص. الباب الثاني، «في الحقيقة، بين صلب المسيح أو عدم صلبه».

٢. **ويسأل عبد العزيز**: كيف يستدلّ المسيحيون من العهد القديم على أن الذي **صلب هو** المسيح لا يهوذا الإسخريوطي؟ يقول: إنّ المصلوب في المزمور الثاني **والعشرين** يعرِّفنا بنفسه فيقول: «أما أنا فدودة لا إنسان. عار عند البشر». ويعلّق **فيقول**: لقد «وجدنا بحقّ أنّ هذا الوصف لا يمكن أن يكون مقصوداً به المسيح، عليه السلام، الذي لم يكن ليكون إلاّ فخراً للبشر ومجداً لهم، ولا يكون المصلوب هنا عاراً عند البشر إلا أن يكون هو يهوذا الإسخريوطيّ.

٣. وفي قول المزمور: «وأُحْصِيَ مع أثمة»، يقول عبدالعزيز: «هذا القول لا ينطبق على المسيح، بل على يهوذا.

٤. ثمّ إنّ ما جرى بين ابراهيم واسحق والكبش الذي افتُدي به. فالمسيحيّون، تارة يرمزون عن المسيح بإسحق، وطوراً بكبش الفداء. وهم، إذا ما رمزوا عنه بإسحق عليهم أن يكملوا فيقولوا بأن الله خلّص إسحق، فعليه أيضاً أن يخلّص المسيح. والكبش يكون، بدون شك، يهوذا الذي صُلب بدلاً منه.

أمّا داعية العصر **أحمد ديدات** فيستعرض نصوص الأناجيل ليكتشف فيها أنّ **عيسى هو نفسه الذي صُلب، ولكنه لم يمت.**

جاء في إنجيل لوقا: «وظهر له ملاك من السماء يقوّيه». يقول ديدات: وأنقذه الله فعلاً، بسبب أن التوكيد المطمئن من السماء؛ وأنّ بيلاطس وجده غيرَ مذنب؛ وأنّ زوجة بيلاطس تُنبئ بأنّ عيسى يجب ألاّ يمسه أذى؛ وأنه لم تقطع ساقاه؛ وأنّ اليهود يتعجلون إنزاله عن الصليب... والقول إنه « لم يقطعوا ساقيه» يُفيد ما يلي: لو حُفظت عظام الضحية من الأذى، فإنها تكون نافعة له فحسب لو ظلّ حياً. وبالنسبة إلى شخص مات فعلاً، فإن سلامة عظامه لا تفيده بشيء.

ثمّ السؤال الكبير حول ذهاب مريم المجدليّة وحدها، ومع زيت لتمسح يسوع، وهل جرى العرف بين اليهود أن يمسحوا جسد المتوفّي بالزيت في اليوم الثالث لوفاته؟ ثم كانت تتساءل: من يدحرج لها الحجر؟ ولكنها وجدته بقربها معتقدة أنه البستاني، وقد تنكّر يسوع بلباس بستاني لأنه خائف من اليهود! ولماذا يخاف من اليهود؟ لأنه لم يمت. ولو كان قد مات وقام لما كان ثمّة داع للخوف».

ثمّ إن المجدليّة، مع ظنّها يسوع أنه البستاني، تقول: «يا سيّد! إنْ كنتَ أنتَ حملتَه فَقُلْ لي أينَ وضعتَه؟» إنها لا تبحث عن جثّة. تبحث عن إنسان حي. وهي لم تَقُلْ له: «أين دفنتَه»؟ تأخذه معها؟ أين؟ ماذا تفعل بميت عندما تأخذه معها؟ لكن عيسى يقول لها: «لا تلمسيني». وَلِمَ لا؟ لأنها ستسبّب له ألماً...

وفي قوله: « لم أصعد بعد»، يعني لم أمت حتّى الآن. ولمّا سمع الحواريّون أنه حي وقد نظرته مريم المجدليّة « لم يصدّقوا».

د. **مصطفى شاهين**[٣٣] ينكر موت المسيح على الصليب إنكاراً جازماً، ويعتبر أنّ ما تعرّض له يسوع، وهو على الصليب، **حال إغماء**، لا أكثر ولا أقل. وهو يقدّم البراهين من نصوص الأناجيل نفسها. وهو، بالتالي، ينكر أن يكون هنالك بديل شبيه بالمسيح صُلِبَ مكانه. وأدلّته على ذلك كثيرة، جلّها مأخوذ من الداعي أحمد ديدات.

الأدلّة التي يعطيها **سليم الجابي**[٣٤] يأخذها من فم المسيح نفسه، الذي تنبّأ وقال: «جيلٌ شرّير فاسق يلتمس آية، ولا تُعطى له إلا آية يونان النّبي» (متّى ١٦/٤). ويونان هو الذي ابتلعه الحوت وهو حيّ، ولفظه بعد أيام وهو حي أيضاً... والمشابهة بين عيسى ويونان هي «في تعليق المسيح على الصليب، وهو حي، وفي إنزاله عنه، وهو حي أيضاً، أي إنّ النبوءة أشارت بوضوح إلى عدم موت المسيح الناصري على الصليب».

وفي تعليقه على شرب يسوعَ المصلوب خلاًّ (متّى ٣٤/٢٧) يقول الجابي: «إنّ ما زعمه متّى خَلاًّ لم يكن، في حقيقته، إلا ذاك المزيج من الخلّ والمرارة، الذي كان الأطبّاء الجرّاحون يستعملونه في ذاك التاريخ كمادّة تخدير للمرضى، وإلاّ فلا يُعقل أن يحملَ أحدُ المتفرّجين مزيجاً من خمرٍ ومرارة، ولا يقوم صاحب هذا المزيج بالإقدام على سقاية المسيح، وهو يصيح، تخفيفاً من آلامه».

(٣٣) النصرانيّة، تاريخاً وعقيدة... وكتباً ومذاهب. دراسة وتحليل ومناقشة.

(٣٤) هل مات المسيح على الصليب؟ سلسلة سليم الجابي، ٩؛ دمشق، ١٩٩٥.

وتعليقاً على قول المسيح: «ولي خراف أُخَر ليست من هذه الحظيرة، ينبغي أن آتي بتلك أيضاً، فتسمع صوتي وتكون رعية واحدة وراعٍ واحد» (يو ١٠/١٦)؛ يقول السيد الجابي: «هذه الأقوال تُعَدُّ قرينةً واضحةً على أن المسيح الناصري، إنْ مات على الصليب، فلا يعود قادراً على الهجرة لتبشير جميع الخراف الضالّة التي ليست هي من حظيرة فلسطين».

والغاية من نزول المسيح حيّاً من على الصليب، على ما يبدو، هي في هجرته إلى شتات بني إسرائيل، حيث هم، وإلى تبشير العالم، وبخاصّة أعالي جبال نيبال والتبت وكشمير. يقول الجابي: «فما خطر لأحد من هؤلاء الباحثين... أنّ تعاليم المسيح الناصريّ قد تركت بصماتها على البوذيّين وليس العكس».

أمّا **نبيل الفضل**[٣٥] فيقول عن الشّبه: «الذي حيّرني هو السؤال الآتي: هل من المعقول أن يخطئ اليهود فيعتقلون ويطلبون ويقتلون إنساناً آخر لِمُجَرَّد أنه يشبه عيسى؟ لم أقتنع بقصّة الشبه هذه». بل **المسيح هو نفسه الذي صُلب**، وليس سواه. ولكن عمليّة الصلب هذه لم تكن سبباً للموت. ثم إن «كلمة «شبّه لهم» تعني أن اليهود **اشتبهوا في موته**، و لم يتيقّنوا من موته. ولذلك تنتهي الآية بقولها: «وما قتلوه يقيناً»».

والقبر أيضاً يسمح لنا بإنكار الموت. قال الفضل: «إن اليهود كانوا يضعون الجسد الميت في تجويف منحوت في الصخر، ثم يغلقون عليه حجراً، ويسمّونه قبراً أو ناووساً. وهذا التجويف في الصخر عادةً ما يكون واسعاً ليسمح لحاملي الميت بالدخول والحركة. ومن ثمّ، فإنّ هناك اتساعاً وهواءً يكفي لتنفّس الإنسان إذا كان موجوداً هناك بعد إغلاق باب التجويف بالحجر.

ثمّ إن قول المسيح للمجدليّة: «لا تلمسيني. لأني لم أصعد بعد إلى أبي» (يو ٢٠/١٧)، يعني: إنني لم أمت وانتقل إلى رحمة الله بعد. فأنا حي. والحي يحسّ الجراح، ويتألّم من ملامستها. «ها هو المسيح نفسه يقرّ بأنه لم يمت.. ولو كان

(٣٥) **هل بشّر المسيح بمحمّد؟** رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩٠.

المسيح قد قام من الأموات لما همّه أن تلمسه مريم المجدليّة وأن تحضنه، لأنه سوف لن يحسّ بألم الجراح في جسده عندما تلمسه أو تحضنه».

أمّا مقولة **المفتي حسن خالد**، في صَلْبِ عيسى، فعلى ظاهر القرآن. ويقول إن **الذي صُلب هو يهوذا بدل عيسى**[٣٦]. ويقول: إنّ الأناجيل «تقطع بأمر الصَلْب: فكيف يدل يهوذا على المسيح؟! وكيف يقول له المسيح: يا صديق! يا صاحب! لِمَ أقبلت؟ وهو الذي دلّ عليه؟! وهو المفسد الآثم إثماً كبيراً! وكيف يشهد المسيح لتلاميذه الإثني عشر بالسعادة، وقد وقع من بعضهم هذا الذي وقع؟! أليس يحمل هذا على الظنّ بإمكانية أن يكون المسيح قد ذهب من الجماعة الذين أطلقهم الأعوان؟!»[٣٧]

وأمّا **أحمد زكي** فبراهينه كثيرة[٣٨]، وهي من الإنجيل، ولكنه يستخدمها ليبرّر مقولة القرآن. وهو يخالف المسلمين في هويّة مَن صُلِبَ مكانَ المسيح. يقول: **إنّ ملاكاً نزل فخلّصه من أعدائه، واستبدله بشبيهٍ له صُلِبَ مكانه.** ولكنه لا يعيّن هويّة «الشبيه»؛ سوى أنه من «العالم الخارجي». قد يكون «ملاكاً»، أو «جنّياً»، أو «مخلوقاً آخر» أوجده الله خصّيصاً لهذه الغاية. يقول: «هل سمعت أنّ القتل يُسَمَّى حُبّاً؟! كيف جعلوا الله قاتلاً، بينما القاتل هو بيلاطس، وقيافا، رئيس كهنة اليهود؟ فما شأن الله الذي زجّوا باسمِهِ في هذه الجريمة المزعومة النكراء؟ فقيافا هو الذي خطّط، وبيلاطس البنطي الذي نفذ.

ويحِقّ للمرء أن يتساءل: إذا كان المسيحُ هو الله، وإذا كان الله قد صُلب وقُتل ومات، فمن هو ذاك الذي كان، في موته، يهتمّ بالكون وما فيه!!!

ويتساءل المرء أيضاً: أيُعقل أن يقتلَ المخلوقُ خالقَه!! بأي منطق يقال مثل هذا الكلام؟! وهل يُعقلُ أن يَبْصُقَ المخلوقُ في وجه خالقِه؟ ويجلدَه؟ ويكلّلَه بالشوك؟ ويُسقيَهُ خلاً ومُرّاً؟ ويطعنَه بالرمح؟ ويعرِّيَه من ثيابه حتى تَبَانَ عَوْرَتُه؟ ويرفعَه على خشبة العار؟ ويحكمَ عليه شرَّ ميتة؟ كيف ذلك؟ ثم كيف؟

(٣٦) موقف الإسلام من الوثنيّة واليهوديّة والنصرانيّة.

(٣٧) موقف الإسلام...، ص ٦٧٩؛ أنظر أيضاً: ٥٩٩ - ٦٠١؛ ٦٧٣ - ٦٨٥.

(٣٨) في كتابه: **إنزعوا قناع بولس عن وجه المسيح**.

وثمّة كاتبان مسلمان يخالفان الجميع، هما الشاعر العراقي **معروف الرصافي** و**الدكتور محمود أيوب**، النشيط في الحوار والوفاق بين المسيحيّة والإسلام.

يقول الرصافي:

«... النصارى يقولون بالصلب والرفع معاً؛ واليهود يقولون بالصلب دون الرفع؛ والمسلمون يقولون بالرفع دون الصلب.

ويقول: إنّ أَولَى الناس بنفي الصَلْب عن المسيح هم أتباعُه النصارى المؤمنون به، المقدِّسون له كلَّ التقديس. ولكنّا، مع ذلك، نرى النصارى قائلين بصلب المسيح. فيجب أن تكون العبرة في صحّة وقوعه لقولهم، لا لقول غيرهم من الناس؛ إذ لا يمكن، في عرف الناس وعادتهم، أن يقول أتباع المسيح بصلبه، وهو غير واقع. نعم يجوز أن يكذب اليهودُ في ادّعائهم صلْبَه لأنهم أعداؤه المُنْكِرُونَ لقدسيّته، فلا يُسْتَبْعَد منهم القول بصلبه، وإنْ كان غيرَ واقع. وليس كذلك النصارى.

والخلاصة إنّ قولَ النصارى هو القولُ الثبتُ المعوَّلُ عليه في صحّةِ صلبِ المسيح دون غيرهم من الناس...

«أمّا القرآن فقد جاء بما يخالف ما عليه كلا الفريقين من اليهود والنصارى، أي خالف أعداء المسيح وأتباعه. أما نحن فنقول: «إن الذي صلب المسيح هو الحاكم الروماني في القدس، باعتباره خارجاً على الدولة، يطلب المُلك لنفسه. فعلى صحّة هذا القول تكون **حجّة المشابهة** في نفي الصلب عن المسيح حجّةً ضعيفةً واهيةً، إذ يُسْتَبْعَدُ من الحاكم السياسي الروماني أن تَشتبهَ عليه (صورةُ) «الخارجي» الذي يريد صلبه فيصلب غيره من الناس مكانه، مهما كان مشابهاً له في صورته وخلقته.

ثُمَّ «سواء كانَ مَن صلبه اليهود أم الحاكم الروماني، لا بدّ من أن يكون قد شهد صلبَه جمهورٌ من الناس. وعليه فمن المستبعد أن لا يوجد في هذا الجمهور مَن يعرف المسيح حقّ المعرفة، فيقول لمن صلبوا شبيهَه: «يا هؤلاء، إنّكم مُخطئون. فإنّ هذا الذي تريدون صلبَه ليس هو المسيح».

ثمّ «ممّا لا ريب فيه أنّ المسيح لم يكن من الخاملين، بل كان مشهوراً معروفاً عند جميع الناس من أعدائه وأتباعه. فوقوع الاشتباه فيه بغيره صعب وبعيد جداً.

«والذي نراه أنّ محمداً كان يظنّ صلبَ المسيح منافياً لمنزلته الرفيعة المقدّسة، وأن الصلب ممّا يشين كرامته. وكان هو شديدَ الحرص على دخول الناس في الإسلام، يتحيّن له الفرص، ويبتكر له الوسائل، فأراد أن يستميل إليه النصارى بأن يعظّمَ المسيحَ كلَّ التعظيم، ويجعلَه أعظمَ وأعلى من أن يُصلب. فنفى عنه الصلب، وقال بـ«رَفْعِهِ إلى السماء»، ظناً منه أنه بذلك يستميل النصارى إلى الإسلام. وَفَاتَهُ أنّه، بنفي الصلب، قد هَدَم دينَهم من أساسه، وأنّ مثلَ هذا القول يُعدّ في عقيدتهم كفراً بعظمة المسيح.

أمّا **الدكتور محمود أيوب**، بمحاولته التوفيقيّة، يفسّر تفسيراً شخصياً لم نجده عند مسلم سواه. فهو يعترف بأنّ المسيح نفسَه صُلب ومات. ويقرّ بأن معنى «شُبِّهَ لهم» أي اشتبه عليهم الأمر، و لم يعودوا يميّزوا مجريات الأحداث. وبالتالي، فإن القرآن لا يجزم، لا بصلب المسيح ولا بعدم صلبه[٣٩].

أمّا **عبد المجيد الشرفي**[٤٠]، الباحث بامتياز في ردود المسلمين على المسيحيّين، فيقول في قتل عيسى وصلبه: «نفى القرآن أن يكون اليهود قتلوا عيسى أو صلبوه. فهل تعني هذه الآية أنه قُتل وصلب، ولكن على غير أيدي اليهود! أم أنّه لم يُقتل و لم يُصلب البتة؟ لا شيء مبدئياً يمكننا من ترجيح أحد الاحتمالين إن اقتصرنا على النصّ القرآني وحده و لم نعتمد السُنَّة التفسيريّة التي بتّت في اتّجاه نفي الصلب...

«فليس من المستبعد أن يكون إنكار قتل اليهود عيسى وصلبِه من باب المجادلة، لا سيما أنّ كلّ الأحداث المتعلّقة بحياة المسيح لم تزل، منذ القديم، محل أخذ وردّ واختلاف. ولا أحد يستطيع ادّعاء اليقين فيها.

(٣٩) الحوار مع المسيحيّين في منظور إسلامي، في كتاب: نحو الجدال الأحسن.

(٤٠) الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، إلى نهاية القرن الرابع/العاشر، تونس، ١٩٨٦.

ثالثاً – الفداء والكفّارة والخلاص

إنّ المسلمين، جميعَهم، بسبب رفضهم ألوهيّة المسيح، وصلبه وموته وقيامته، يرفضون، في الوقت عينه، الفداء والكفّارة والخلاص وقيامة الأموات التي ما كانت لتكون لولا قيامة المسيح.

هذا الرفض الجازم يتّفق عليه المسلمون كافّة، ولا يشذّ عنهم أحد.

يعتبر **القاسم بن إبراهيم الحسني** (+ ٢٤٦/٨٦٠)(٤١) اتّخاذ الإبن جسداً آدمياً، كما هي عقيدة النصارى، ليس إلاّ تنكراً منه، ليحتال على الشيطان، ويخلّص البشر من بين يديه.

ويقول **علي بن ربّن الطبري**(٤٢): «إنّ سبب إرسال الله ابنه من السماء هو مناوأة الشيطان الذي عجز عنها الأنبياء... إلاّ أن الشيطان أخذه، وقتله، ثمّ صلبه على يدي شرذمة من أحزابه». هذا يعني أنّ موت المسيح لم يعط ثماره. بل العكس حصل: فبدلاً من أن يكون المسيح مُغيثاً للناس، صار هو مستغيثاً بالله من الشيطان...

ويعلّق الطبري: «وما أحسبُ أنّ هاجياً هجا الله منذ قامت الدنيا، ولا مدح الشيطان مادحٌ أكثر مما يقوله النصارى من ذلك؟ إنهم زادوا الشيطان تمرّداً».

أما **الحسن بن أيّوب**، وهو نصرانيّ اعتنق الإسلام(٤٣)، فقال: إن الابن الذي جاء ليخلّص البشر، لم يخلّصهم. بل لقد أصبح الشيطان، بعد مجيئه، أعتى ممّا كان. فلا الخطيئة أبطلت، ولا الموت تلاشى، ولا الخلاص أتى، ولا الشيطان رُبط، بل العكس ما حصل...

ثـمّ إن كانت الخطيئة بطلت بمجيئه، فالذين قتلوه إذاً ليسوا خاطئين ولا مأثومين، لأنه لا خاطئ بعد مجيئه ولا خطيئة. وكذلك أيضاً الذين قتلوا حَوَاريَّهُ

(٤١) من أركان المدرسة الزيديّة. له: **الردّ على النصارى**. فيه ثلاثة أقسام: قسم في التوحيد وإنكار أن يكون المسيح إلهاً أو ابن الله؛ وقسم في عقيدة الثالوث والتجسّد؛ وقسم في الردّ على هذه العقائد.

(٤٢) **الدين والدولة**، ص ١٤١.

(٤٣) **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح**.

وأحرقوا أسفاره غير خاطئين. وكذلك من يُرى من جماعتكم، منذ ذلك الدهر إلى هذا الوقت، يقتل ويسرق ويزني ويلوط ويسكر ويكذب ويركب كلّ ما نُهي عنه من الكبائر وغيرها، غير خاطئين.

والحقيقة، بحسب رأي ابن أيّوب، هي: إنّ الهالكين هالكون بسبب خطاياهم، والناجين ناجون بسبب أعمالهم الصالحة. فلا شأن للمسيح ولا لصليبه، لا بهلاك الهالكين، ولا بنجاة الناجين.

أمّا **القاضي عبد الجبّار**(٤٤) فيقول عن النصارى: «قلّما تجد منهم من يخاف عذاب الآخرة، لأنّهم يعتقدون أنّ المسيح إنّما قتل نفسه ليقيهم من الذنوب والعذاب، وأنه جالس عن يمين أبيه، وأمه جالسة ممّا يلي يساره. فهي تتلقّى الذنوب إذا طلعت وتقول لابنها: سل يا بني أباك الربّ غفرانها. فهو، عندهم، **يغفرها**».

ويقول **الغزالي**(٤٥) عن افتداء الله لبني آدم ولجميع الأنبياء والأولياء وتخليصهم من الجحيم، بإرساله ابنه إليهم، وصلبه من أجلهم. وذلك كلّه في غاية الحمق؛ لا أقال الله لهذه العصابة النّوكى(٤٦) عثاراً»...

أمّا **أبو عبيدة الخزرجي**(٤٧) فيقول: إنّ الله لم يستطع – بزعم النّصارى – أن يغفر خطايا آدم وذرّيته، إلاّ بإرساله ابنه للصلب والموت. بذلك يخلّصهم، وينتصف لنفسه منهم... إنّ هذا، في ظنّي، لَغايةُ الظلم ونهايةُ الجور: لقد نسب النصارى إلى الله تعالى ما يُنسب إلى شرار الآدميين من الحقد والغائلة.

أخبرني أيّها المغرور عن رجل أخطأ عبدُه في حقّه، فبقي بعده مدّة غاضباً عليه، ساكتاً على معاقبته، حتى ولد لنفسه ولداً، فعمد إلى قتله بذنب العبد؟

(٤٤) **تثبيت دلائل النبوّة**، ص ١٩١.

(٤٥) **الردّ الجميل لإلهيّة عيسى بصريح الإنجيل**، ص ١٤٢.

(٤٦) النّوكى، الذين بلغوا غاية الحمق.

(٤٧) **مقامع الصلبان**، أو «بين الإسلام والمسيحيّة»، ص ٢١١؛ ٢١٤ – ٢١٥.

أخبرني! ما الذي أوجب لآدم عليه السلام أن يكون موصوفاً لديكم بهذه الشتائم، وهو أبو البشر، والله قد تاب عليه واجتباه؟

أخبرني أيّها المغرور عن موسى بن عمران! كيف نفهم أن الله تعالى أدخله الجحيم وأخلده فيها بعد أن كلّمه واصطفاه وفضّله وبعثه إلى عباده نبيّاً وهادياً؟ وكذلك إبراهيم الذي كان قد اتّخذه خليلاً واصطفاه وفضّله بهدايته ونبوّته وأظهر على يديه توحيده؟»

وأمّا **ابن تيميّة**(٤٨) فيقول عن النّصارى، بأنهم، في قولهم بالصلب والفداء، إنّما يشتمون الله شتماً لم يشتمه قبلهم ولا بعدهم أحد... ذلك أنّهم يزعمون أنّ آدم، لمّا أكل من الشجرة، غضب الربّ عليه وعاقبه، وأنّ تلك العقوبة بقيت في ذرّيته، وأنّ هذه الذريّة كانت في حبس إبليس، إلى أن جاء المسيح وصُلب كفّارة عن ذنوب آدم وذرّيته؛ وذلك بأن احتال على إبليس وسلّمه نفسه...

وفي رأي **عبد الله العلمي**(٤٩): «إنّ المسيح لم يخلّص جميع العالم، ولم ينجّهم. بل بقي أكثرهم في حالة الهلاك إلى هذا اليوم. وإنّ مشروطيّة الخلاص بشرط الايمان مَزِيَّةٌ مخصوصة بكل رسول ونبيّ، وليست خاصة بالمسيح وحده».

ثمّ «إن كان المسيح فدى الناس بلاهوته، فقد لزمك القول بأنّ اللاهوت صُلب ومات ودفن. وإن كان فدى الناس بناسوته فقد نفى أن يكون الإنسان فداء الآخر. فإذا كان الذي تألّم وصلب وقتل هو الناسوت الإنساني فقط، لم يصلح أن يكون «فادياً»».

وعن فداء عيسى يقول **داعي العصر أحمد ديدات** متهكّماً(٥٠): «لماذا يعرض عيسى على المسيحيين حفظهم للشريعة، إذا كان هناك سبيل أيسر «للخلاص»؟ ألم يكن هنا عهد بين الآب و«الابن» قبل بداية العالم بشأن دمه الفادي الذي

(٤٨) **الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح.**
(٤٩) كتاب **سلاسل المناظرة الإسلاميّة النصرانيّة بين شيخ وقسّيس**، ص ١٩٠ – ١٩٨.
(٥٠) **المسيح في الإسلام**، ترجمة وتعليق محمد مختار، ١٩٩٠.

سَيُراق؟! هل فقد المسيح ذاكرته؟ كلاّ! إنّ المسيح كان يعلم أنه لا يوجد سوى طريق واحد إلى الله، وهو: «إحفظ الوصايا».

وعن الخلاص من الآثام، يقول ديدات، وهو، على ما يبدو، يردّ على قسّيس بروتستانتي يقول بأن الخلاص بالايمان بيسوع المسيح لا بما يستحقّه الإنسان نتيجة أعماله، يقول: «الخلاص من الآثام رخيص الثمن في المسيحية! لا يتعيّن على المسيحي أن يصوم ويصلّي ويستقيم في حياته، كما يلزم بذلك المسلم. على المسيحي فقط أن يؤمن، والخلاص من الذنوب مضمون له»(٥١).

ويعتبر **الشيخ محمّد علي برّو العاملي**(٥٢) عقيدة الفداء غير مقبولة في العقل، ولا تنطبق على الله، ولا على الإنسان الذي يتحمّل مسؤوليّة أعماله وحده. يقول: «قد فتح بولس باب العصيان والفساد للمسيحيّين على مصراعيه بفتحه باب الغفران بالاعتراف عند رجال الدين. ومن هنا فتحت الكنيسة باب الغفران وباعت صكوكه، وقسّمت الجنّة إلى قطاعات باعتها لأصحاب الأموال، فجنت بذلك الأموال العظيمة.

«وهذا ما شجّع المسيحيّين على الاستهتار بالمحرّمات وارتكاب جميع أنواع المعاصي بحيث لم يبقَ هناك محرّمٌ في المجتمع المسيحيّ، وخاصة الغربي؛ ولذا لا يشعر الكثير منهم بأي ذنب مقابل الجرائم التي يرتكبونها. وقد ارتكبت الدول المسيحيّة أعظم الجرائم في حق العالم الثالث في استعبادها لهم وإخضاعهم لسلطانها بشتّى أنواع السلاح المدمّر. وإذا كان رجل الدين يغفر كل شيء جناه العاصي مهما كان في أقل من طرفة عين، فأي جريمة يتورّع عنها المسيحيّ؟

ويتخيّل **الدكتور مصطفى شاهين**(٥٣) حواراً جرى بين الله الأب وابنه، بعد صعود الابن وجلوسه عن يمين أبيه. يقول: إن «المسيح، بعد صعوده إلى السماء، توجّه إلى أبيه قائلاً: سلّم لي نفسك لأنتقم منك، وأقتلك، لأنّك حكمت بموتي

(٥١) **مسألة صلب المسيح، بين الحقيقة والافتراء**، ترجمة علي الجوهري، ١٩٨٩.
(٥٢) **الكتاب المقدّس في الميزان**، بيروت ١٩٩٣، ص ٣١٧.
(٥٣) **النصرانيّة، تاريخاً وعقيدةً.. وكتباً ومذاهب. دراسة وتحليل ومناقشة**، ص ١٠٨.

على الصليب دون وجه حقّ؛ وأنت قلت في كلامك لموسى: «من قتل يُقتل»، وها أنت قتلتني. فسلّم لي نفسك لأقتلك. فقال له الأب: ألا يكفيك أن تكون أنت المسؤول عن محاسبة الناس؟ فرضي بذلك، وهو الآن منتظر على يمين أبيه».

أمّا **سماحة الشيخ حسن خالد، مفتي الجمهوريّة اللبنانية**، فعنده، في رأينا، كلمة الفصل[٥٤]، لأنه يتكلّم من موقع رسميّ مسؤول. يقول: إنّ الإسلام «يتصدّى لمفهوم الفداء في النصرانيّة... هذا المفهوم الذي يرتضي فيه النصارى الاعتقاد بأنّ الله تعالى أرسل ولده الوحيد – تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً – ليهان على أيدي الناس، وليُعذّب، ويُبصق عليه، ويُضرب بالقَصَبَة، ويوضع على رأسه إكليل من الشوك، ويُنشر على الصليب، وتُسمّر يداه، ويسيل دمه، ويموت وهو على الخشبة ليفدي الناس ويخلّصهم من عذاب جهنم بسبب خطيئة والدهم آدم. أجل يتصدّى الفكر الإسلامي لهذه الدعوى ويتساءل:

«لو صدقت (هذه الدعوى)، فما هو مصير موسى؟ هل أدخله الله تعالى الجحيم وخلّده فيها بعد أن كلّمه واصطفاه وأكرمه وأرسله رسولاً إلى بني إسرائيل؟ وما هو مصير إبراهيم من قبل، وهو مصير كل الأنبياء الذين سبقوا ظهور عيسى، كيحيى، وزكريا، ويوشع، وهارون، وداوود، وسليمان، ويونس، وأليشع، وذي الكفل ويونس، ويعقوب، وإسحق وإسماعيل، ونوح، وإدريس... هل سقط كل هؤلاء في جهنم؟!

ثمّ إنّ «آدم هو الذي عصى وأثم، وليس أولاده من بعده... ثم ما ذنب إدريس ونوح وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى والأنبياء كلهم ومحمّد... ما ذنب هؤلاء جميعاً وهم لم يأكلوا من الشجرة؟!».

وأخيراً يعلّق **أحمد زكي**[٥٥] على نزول عيسى إلى الجحيم ليُخرج منها الأبرار والأنبياء السابقين، فيقول: «بالله، كيف يُنقذ المسيح إبراهيم والأنبياء الآخرين، ويتركُ بقيّة المؤمنين الذين آمنوا بهؤلاء الأنبياء!!

(٥٤) موقف الإسلام من الوثنيّة واليهوديّة والنصرانيّة، ص ٦٨٩ – ٦٩٦.

(٥٥) إنزعوا قناع بولس عن وجه المسيح، ص ١١٤ – ١١٦.

ثمّ، بالله، فليُخبرنا أصحاب هذا المعتقد المستحيل: كيف دخل هؤلاء الأنبياء وغيرهم جهنّم في الوقت الذي لا يتمّ دخولها إلا يوم الدينونة!! والدينونة لم تقم!

«ثمّ، بالله، فليُخبرنا أيضاً: مَن قال لهم إنّ مَن يدخل جهنّم يخرج منها!؟

ويسأل السيّد زكي: «كيف دخل المسيح الجنّة بدون أن يأخذ مفاتيحها من بطرس بعد أن أعطاها له وهو على الأرض، لا سيّما وأن أناجيلهم لم تخبرنا أن المسيح وجدها مغلقة؟».

خاتمة

هكذا يتبيّن لنا، آخر المطاف، أنّ معتقدات المسيحيّة كلها، تلك التي تعود إلى المسيح، من صلب، وموتٍ، وفداء، وتكفير، وقيامة، وخلاص...، مرفوضة عند المسلمين، رفضاً قاطعاً.

ولا عبرة في بعض من يتقرّب من المسلمين إلى المسيحيّة بسبب أنهم يريدون ما نسمّيه في لبنان «العيش المشترك»، و«السلم الأهلي»، و«محاربة الطائفيّة»، و«الحوار بين المسيحيّة والإسلام»، وما إلى ذلك. فهذه مواقف سياسيّة، ومن أجل «الوفاق الوطني»، لا من أجل اعتراف المسلمين بالمعتقدات المسيحيّة، ولا من أجل اعتراف المسيحيّين بالمعتقدات الإسلاميّة.

يسوع في الأدب الرابيني

الأب إميل عقيقي

مقدّمة

١ – ضمن إطار الموضوع العام لهذا المؤتمر البيبلي "يسوع التاريخي"، يأتي موضوع " يسوع في الأدب الرابيني " ليجيب عن مدى معرفة الربّانيم، التنّائيم منهم (القرن الأوّل ق.م. – بداية القرن الثالث) والأمورائيم (٢٢٠ ب.م. – القرن السادس)، ليسوع التاريخي الذي عاش ما بين ٤ أو ٦ ق.م. و٣٣ ب.م.، خصوصًا أنّ عددًا لا بأس به من التنّائيم عاصروا يسوع التاريخي أو كادوا، أمثال رابي شَمَّاي الذي توفي سنة ٣٠ ب.م.، وربّان جمليئل الأوّل (حفيد الشيخ هيلّل (+١٠ ب.م.)، معلّم شاوول في مادّة الشريعة، الذي دافع عن الرسل أمام المجلس اليهودي، كما جاء في أعمال الرسل (٥ : ٣٤-٣٩)، ورابي يوحنان بن زكّاي الذي كان متوسّط العمر عندما عاين دمار الهيكل سنة ٧٠ ب.م.، وعاصر، مع تلميذه إليعزر بن هيرقانوس (٤٠ ١٢٠– ب.م.)، الرسل الإثني عشر والرعيل الأوّل من التلاميذ والمبشّرين.

كلّ هذا، والنصوص الرابينيّة لا تحمل، كما سنرى، إشارات تاريخيّة وموضوعيّة واضحة، حول شخص يسوع الناصري. لذلك يجد الباحث صعوبة قصوى في اكتشاف هذه الإشارات التاريخيّة.

من هنا كان السؤال الذي يتردّد لدى العلماء : هل فعلاً "يشو هالنُّصْري" (**ישו הנוצרי**) الذي يظهر في كتابات التنّائيم، ومن بعدهم الأمورائيم، هو نفسه يسوع التاريخي؟[١]

---

(١) R. TRAVERS HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, 1903, p. 344.

سأستبق لأقول لا، بل يسوع الإيمان هو خلف هذه النصوص التي كتبت زمانًا بعيدًا بعد يسوع، أو بالأحرى، خلف هذه النصوص سنكتشف إيمان الكنيسة بشخص يسوع، في الفترة الزمنيّة التي تمتدّ بين بدايات القرن الثاني للميلاد والقرن الرابع.

٢ – لا بدّ من التنويه في هذه المقدّمة، أنّ مداخلتي هذه ، ليست بحثًا بكلّ ما للكلمة من معنى، أي أنّني لم أسعَ لآتي بجديد في هذا المضمار، بل هي بالأحرى، عرض أو خلاصة لبعض المراجع الأساسيّة التي توفّرت لدينا :

1 - TRAVERS HERFORD R. , *Christianity in Talmud and Midrash*, London, 1903 (p. 35-96 translation and notes; p. 344-369 summury and estimate of historical value of the passages; p. 401-436).
2 - KLAUSNER J., *Jesus of Nazareth, his Life, Times, and Teaching*, New York, The Macmillan Company, 1925 (p. 17-54, the Hebrew Sources).
3 - LAUTERBACH J.-Z., *Rabbinic Essays*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1951 (p. 473- 570 Jesus in the Talmud).
4 - LAPIDE P., *Fils de Joseph? Jésus dans le Judaïsme d'aujourd'hui et d'hier*, Desclée, Paris, 1978 (p. 89-102 Jésus vu par les Rabbins des premiers siècles).
5 - *Encyclopedia Judaica*, art. "Jesus", col. 10-17, vol. 10.
6 - *Ha-Encylopedia ha-ivrit*, art. "Yechou", vol. 20, col. 412-443.
7 - *Michna*, édition Pinhas Kahti, Heykhal Shelomo, Yeroushalaim, 1962.
8 - *La Michna*, Traduction du Rabbin Alain Weill, Keren hasefer ve-halimoud, 1978.
9 - *Talmud Babli*, édition Rabbin Adin Steinzalts, Yeroushalaim, 1989.
10 - Plusieurs auteurs, *Le Christianisme au miroir du Judaïsme*, Pardès, *Revue des Études et Culture Juives*, n° 35/2003.
١١ – المسيري محمد عبد الوهّاب، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩، المجلّد الخامس، الجزء الثالث، ص ٣٤١.

٣ – لا بدّ من التنويه أيضًا بأنّ دراسة موضوع "يسوع في الأدب الرابيني" تضع الباحث أمام مواضيع أخرى مرتبطة بها ارتباطًا وثيقًا، كمثل موضوع هويّة "النصارى"(**הנוצרים**)، أتباع يسوع الناصري وهم اليهود الذين انفصلوا عن جماعة إسرائيل بسبب تعليم غير صحيح (**מינות**)، فأصبحوا في عداد الهراطقة (**מינים**)، وموضوع تلامذة المسيح، أي الرسل، والتقليد الرابيني يحصرهم بخمسة (راجع **تل با، سنهدرين ٤٣ أ**)، وموضوع الأناجيل التي تُدعى في الأدب الرابيني "صحيفة الإثم" (**עון גליון**) ، أو "أسفار الهراطقة" (**ספרי המינים**) .

جميعها مواضيع مكمّلة لموضوعنا لأنّه، كما سيظهر لنا خلال هذه المداخلة، لم يكن يسوع الناصري هو المقصود حصرًا في هذه النصوص، بل أتباعه، أي الكنيسة وكلّ مقوّماتها وتعاليمها، لأنّ يسوع التاريخي ما عرفه أحد ممن كتبوا هذه النصوص المتأخّرة، بل عرفوه من خلال إيمان الكنيسة التي – بحسب ما يعتبر الربّانيم – جعلت من يسوع إلهًا، ففصلته عن بيئته الدينيّة والثقافيّة، علمًا أنّ الربّانيم الذين أتوا على ذكر يسوع الناصري بشكل أو بآخر، ما كفّوا عن اعتباره يهوديًّا وتلميذًا للعلماء اليهود، ولو هرطوقيًّا أضلّ بعضًا من إسرائيل. وإذا كانوا قد أنكروا عليه البعد الألهي، فإنّهم لم يُنكروا عليه البعد التاريخي، وإن لم يكن هذا البعد من أولويّاتهم في الردّ على الكنيسة.

٤ – إنّ موضوع " يسوع في الأدب الرابيني" هو موضوع غير محسوم بعد، وتكثر حوله النظريّات، كونه يحمل في طيّاته صعوبات منها خارجيّة (قلّة المصادر التي تتحدّث مباشرة عن يسوع أو التي تلمح إليه)، ومنها داخليّة (مغالطات تاريخيّة، ومغالطات إسميّة).

أوّلاً – صعوبات خارجيّة وداخليّة تعترض الباحث

الصعوبات الخارجيّة

أهمّها قلّة النصوص التي تتحدّث عن يسوع الناصري في الأدب الرابيني.

يقول فنحاس لابيد : "إنّ ما يثير العجب أنّ ابن إسرائيل الاكثر شهرة، والذي قاد الغرب إلى الإيمان بالله الواحد، لم يترك في المدوّنات الدينيّة اليهوديّة سوى معلومات مبعثرة وغامضة، وفي أكثر الأحيان سلبيّة. ففي الكتابات التلموديّة التي تشكّل مجموعة من ١٥٠٠٠ صفحة، لا ذكر ليسوع ولليهود الذين آمنوا به، سوى ما يعادل ١٥ صفحة"[٢].

وهو في ذلك يوافق سلفًا له هو جوزف كلوزنر الذي قال ما ترجمته : "إنّ المراجع حول يسوع في التلمود هي ضئيلة جدًّا"[٣]. ويعزو هذا الأخير قلّة النصوص الرابينيّة التي تتحدّث عن يسوع إلى الأسباب التالية :

١ – لم يأتِ التلمود على ذكر أحداثٍ من حقبة الهيكل الثاني (٥١٦ ق.م.– ٧٠ م.) إلاّ القليل، وذلك ضمن إطار العودة إلى محاورات سلوكيّة (هلخاه) تعود الى حقبة الشيخين هيلّل وشمّاي ومدرستيهما (النصف الأخير من القرن الأوّل ق.م. حتى النصف الأوّل من القرن الأوّل للميلاد).

٢ – وكذلك لم ينقل التلمود معلومات وافرة عن جميع الشخصيّات التي برزت في القرن الأوّل للميلاد، ومن بينهم يسوع الناصري. ظهر يسوع في فترة غنيّة بالاضطرابات منذ هيرودس حتى دمارالهيكل سنة ٧٠ م. فلم يلحظ علماء اليهود في تلك الفترة حدث يسوع وتلاميذه، لذلك لا يوجد لدينا نصوص تنّائيّة معاصرة له، تتحدّث عنه مباشرة، كما هي الحال في نصوص الإنجيل.

٣ – ولربّما تحدّث التنّائيم في كتاباتهم عنه، إنّما لم تصل النصوص إلينا، وذلك قد يكون بسبب حذفها عند ترتيبها، للمرّة الأولى، في يَبْنِه (بين سنة ٧٠ و٩٠) على يد يوحنان بن زكّاي وخلفائه رؤساء المجلس اليهودي، وللمرّة

(٢) P. Lapide, *Fils de Joseph? Jésus dans le Judaïsme d'aujourd'hui et d'hier*, Desclée, Paris, 1978, p. 92-93.

(٣) J. Klausner, *Jesus of Nazareth, his Life, Times, and Teaching*, New York, The Macmillan Company, 1925, p. 18.

الثانية، في طبريّه على يد يهودا هالنّاسي (حوالى سنة ٢٢٠). وهذا مردّه إلى أنّ الربّانيم التنّائيم، في فترة تجميع صفوفهم بعد كارثة سنة ٧٠م.، بادروا بالانفصال عن كلّ من لا يجاريهم بتعاليمهم من اليهود في الشيع الأخرى التي بدّدتها الحرب ضدّ الرومان، وأبرز هذه الشيع : الصادوقيون، الغلاة، الأسينيون، واليهود المتنصّرون أتباع يسوع الناصري. برزت معالم الانفصال بطرد الهراطقة من المجمع وقت الصلاة حيث كانت تتلى صلاة البركات الثمانية عشر، ومن بينها البركة الثانية عشر، وعنوانها: "اللعنة ضدّ الهراطقة" (**ברכת המינים**) :

"لينقطع رجاء المنافقين، وليهلك الآن جميع أصحاب السوء، وَلْيُفْنَ للحال أعداء شعبك، والجائرون إقلعهم عاجلاً، واسحقهم، وأَفْنِهِم، وبلبلهم... مبارك أنتَ أيّها الربّ ساحق الأعداء، وقاهر الجائرين"[٤].

ومن معالم الإنفصال أيضًا حذفُ كلّ ما يتعارض وتعاليم الفرّيسيين والربّانيم، والاكتفاء فقط بما يتطابق وتعاليمهم القائمة على القبول بمبدأ التوراة المزدوجة: الشفهيّة والكتابيّة.

٤ – إلاّ أنّه، عندما عظمت شوكة المسيحيين، راح علماء اليهود، في فترة متأخّرة، أي ما بين القرنين الثاني والخامس (في حقبة الأمورائيم)، يعودون الى الحديث عن شخص يسوع "التاريخي"، وما كان همّهم سوى محاربة الكنيسة في يسوع "الإيمان" الذي صوّرته.

فالكنيسة، بفعل نموّها وبسط سلطتها على الامبراطوريّة الرومانيّة، بدءًا من القرن الرابع للميلاد، دفعت بالربّانيم اليهود للدفاع عن أنفسهم بالتركيز على شخص يسوع، مكتفين بترداد حكايات وروايات شعبيّة تدور حوله وحول أعماله وعجائبه : فالعديد من هذه الروايات كانت معروفة ومتناقلة بين الفلاسفة

(٤) في **تل با، برخوت** ٢٨ ب، قيل إنّ صموئيل الصغير وضع نصّ هذه البركة (اللعنة) ضدّ الهراطقة، ومنهم أتباع يسوع الناصري، على أثر طلب من رئيس المجمع اليهودي الكبير جمليئل الثاني، سنة ٩٠ م. والهدف منه التحقّق من إيمان الحاضرين في المجمع ساعة الصلاة، فالذين لا يلفظون هذه الصلاة يكونون من عداد من تلعنهم، فيضطرّون لمغادرة المجمع.

الوثنيين (أمثال سلسوس)، ممّا يعني أنّها كانت واسعة الانتشار في تلك الحقبة(٥)، خاصة وأنّ قانون العهد الجديد كان قد اكتمل حوالى نهاية القرن الثاني للميلاد، ولا شكّ في أنّ يهودًا ووثنيين قد قرأوه واستقوا منه بعض معلوماتهم عن يسوع، فشوّهوها وحوّلوها الى مهزلة، وذلك لتفي بغرض الدفاع والدحض: تحوّلت جميع خصال يسوع الحميدة الى رذائل، والعجائب التي اجترحها ما اجترحها إلاّ بقوّة السحر، والحبل من الروح القدس، ما هو إلاّ فعل زنى اقترفته مريم أمّ يسوع فكان ابن زنىً (**ממזר**) ...

هذه الحقائق حول يسوع، من وجهة نظر رابينيّة، كانت مبعثرة في مجمل كتب الأدب الرابيني (المشناه، التلمود، المدراش...)، وسوف تنتظر حتى القرن العاشر لتجمع في كتيّب دُعي "تولدوت يشو" (**תולדות ישו**) ، أي "حياة يسوع"، ليدرّس في المدارس الرابينيّة، ويتناقل بين اليهود حتى زمن غير بعيد، فكان الملهم الوحيد لليهودي في معرفته ليسوع، مؤسّس الديانة المسيحيّة المصنّفة بديانة عبادة الأوثان (**עבדה זרה**) ، لأنّها تعبد إنسانًا هو ابن زنىً جعلت منه إلهًا من إله.

الصعوبات الداخليّة

أ – المغالطات التاريخيّة

١ – ليست جميع النصوص التي نجدها في التقليد الرابيني متساوية في الأهمّيّة من حيث موضوعيّتها في نقل الأحداث والوقائع، من هنا يدور الشك حول مصداقيّتها التاريخيّة؛ لذا لا يمكن الركون إليها إلاّ بعد بحث وتفنيد يساعدان على كشف مراحل تدوينها والهدف من هذا التدوين.

٢ – فما يؤكّد عليه البحّاثة هو أنّ النصوص التي تتحدّث عن يسوع، لم تدوّن في حقبة معاصرة له، وأقرّوا الرأي على أن أقدمها (رابي إليعزر بن هيرقانوس +١٢٠ ب.م.؛ راجع **تل با، كلاه** ٥١ أ) يعود إلى بدايات القرن الثاني للميلاد

(٥) J. KLAUSNER, p. 19.

حيث أن العلماء اليهود ما عرفوا يسوع مباشرة، بل من خلال تلاميذ له تحدّثوا عنه أونقلوا كلامه، أو شفوا المرضى باسمه، والنصوص الأخرى، يعود معظمها إلى القرن الثالث والرابع، وهي دفاعيّة بامتياز، تنتقد شخص يسوع، ومن خلفه الكنيسةَ وعلماءَها ومجامعَها وتعاليمَها اللاهوتيّة.

٣ – مردّ هذه المغالطات التاريخيّة هو أنّ الأموراييم (٢٢٠ م.– القرن السادس) قد استعانوا في معظم الأحيان بنصوص من الحقبة التنّائيّة (القرن الأوّل ق.م.– ٢٢٠ م.) وجدوا فيها بعض عناصر تتشابه وحياة يسوع، كما وردت في الأناجيل، ونسبوها إلى شخصه، غير آخذين بعين الاعتبار التطابق الزمني والمكاني، لأن هذا الأمر لم يكن همّهم الأول، بل صدّ المسيحيين وتعاليمهم حول يسوع، كما ذكرنا أعلاه.

ب – المغالطات الإسميّة

١ – بعد أن أصبحت الكنيسة صاحبة القرار في الإمبراطوريّة الرومانيّة، ضعف امتياز الديانة اليهوديّة كديانة شرعيّة سمح بها الأباطرة الرومان الوثنيون.

قويت الرقابة الكنسيّة على اليهوديّة في ممارساتها وتعاليمها، فكانت تحذف كلّ ما تجده تهجّمًا عليها وعلى شخص يسوع في الكتب الدينيّة، وأبرزها التلمود، فما كان من الربّانيم إلاّ أن بدّلوا الأسماء الأساسيّة وحوّلوها إلى أسماء أخرى مستعارة تستر خلفها نقدًا للكنيسة ولتعاليمها. فبعض هذه الأسماء التي استعملت لتستر اسم يسوع هي : "بلعام"(**בלעם**)، "فلان" (**פלני**)، "الرجل نفسه" (**אותוהאיש**)، "إبن بنديرا او بنتيرا" (**בן פנדרא** أو **בן בנטרא**)...

٢ – عرقلت هذه المغالطات الإسميّة بحث العلماء، لأنّها غيّرت لهم سير بحثهم في كثير من الأحيان وأوقعتهم في الحيرة والتردّد.

ثانيًا – صورة يسوع في الأدب الرابيني

على الرغم من الصعوبات التي ذكرناها أعلاه، فإنّه من الممكن بعد جمع ودرس هذه النصوص تشكيل صورة ليسوع نبرزها كالتالي :

١ – يُذكر يسوع أحيانًا باسمه وبلقبه "يسوع الناصري" (الصيغة اليهوديّة هي **ישו**، وهي صيغة مصغّرة لـ **ישוע** أو بحسب اللهجة الجليليّة(٦))، وأحيانًا أخرى، كان يُذكر تحت أسماء مستعارة كإبن سِطَدا (**בן סטדא**) او إبن بَنْديرا (**בן פנדירא**)، وتستعمل هذه الأسماء في إطار الإعلان عن أنّ يسوع هو ابن زنىً، ولد من زواج غير شرعي، كردّ على ما جاء في الأناجيل وعلى ما تعلّمه الكنيسة من ولادة عجائبيّة بتدخّل من الروح القدس؛ واسم والدته ميريم (**מרים**)، وهي ماشطة تسرّح شعر النساء(**מגדלא נשיא**)، واسم زوجها الشرعي هو بابوس بن يهودا (**פפוס בן יהודה**)، واسم عشيقها بَنْديرا (**פנדירא**)، وميريم هذه هي سليلة عائلة أمراء وحكّام زنت مع نجّار (راجع **تل با، سنهدرين** ١٠٦ أ).

٢ – نجد في العديد من النصوص تركيزًا على سَفَرِ يسوع إلى مصر والعودة منها بتعاليم سحريّة ضلّل بها إسرائيل، ومن هنا نعته بـ "الساحر" (**מכשף**)، و"المضلّل" (**מסית \ מסרט**)، أو بالتلميذ الذي سخر وتبرّأ من التعاليم الصحيحة وضلّل كثيرين من بني إسرائيل، فقيلت فيه هذه الاستعارة: "تلميذ يحرق طعامه أمام كثيرين" (**תלמיד שמקדח תבשילו ברבים**). اتهمته السلطات اليهوديّة بالهرطقة، فحرمته، أي منعت عنه الحياة في العالم الآتي (ليست جميع النصوص على رأي واحد في هذه المسألة إذ على الرغم ممّا فعله يبقى يسوع فردًا من أفراد شعب إسرائيل، لذا لا يحرم من الحياة الأبديّة لأنّه في كلّ ما فعله وعلّمه لم يكفر بالأسس (**כופר בעיקר**) التي يرتكز عليها الإيمان اليهودي كمثل قيامة الأموات أو عدم اعتبار التوراة إلهيّة المنشأ...

٣ – اعتبر نفسه إلهًا، وابن البشر، وقال إنّه سيُرفع إلى السماء. هذا ما نقرأه بوضوح في نصّ من التلمود البابلي، **تعنيت**، ٦٥ ب، حيث جاء: "إذا قال

(٦) D. FLUSSER, *Jésus*, Paris, p. 21.
في كتاب **تولدوت يشو** أو **مَعَسِه دِأَتّو وإت بِنو** نجد شرحًا آخر لعبارة "يشو": يِمُّحْ شِمُو وزِخْرُو" (**ימח שמו וזכרו**)، وترجمتها: "لِيُمْحَ اسمُه وذِكْرُه".

لك أحد: "أنا هو الله، يموت؛ أو أنا هو ابن الله، سيندم في آخر المطاف". وإذا قال: "سأصعد إلى السماء"، فإنّه لن يفعل". وفي موضع، وفي حديث قيامته، ينتقد رابي شمعون بن لقيش كيف أنّ بلعام (يسوع) يعتبر أنّه أحيا نفسه باسم الله (**מי שמחיה עצמו בשם אל**) (**تل با، سنهدرين** ١٠٦ أ).

٤ – حوكم في اللّد لأنّه مضلّل (**מסית**) للشعب، أتوا به إلى المحكمة (**בית דין**)، فأمرت برجمه (**סוקלין**) وبتعليقه (**ותלאוהו**) ليلة الفصح (**تل با، سنهدرين** ٦٧ أ). نصّ آخر يتحدّث عن المحاكمة يذكر أن السلطات الدينيّة اليهوديّة، أنعمت على يسوع، وهو القريب من السلطة (**מלכות**)، بمهلة أربعين يومًا يخرج أمامه الكارز معلنًا أن من لديه ما يدافع به عن يسوع فليأتِ ليُخبر، ولكن دون جدوى. فنُفّذ الحكم في ليلة الفصح، وقد كانت ليلة سبت (**تل با، سنهدرين** ٤٣ أ). وفي نصّ آخر نجد يسوع تحت اسم بلعام، نفّذ به فنحاس اللص (**פנחס ליסטאה**) (بيلاطس البنطي) حكم الإعدام، وكان له من العمر ثلاث وثلاثون سنة (**سنهدرين** ١٠٦ ب).

٥ – وأنّ له خمسة تلاميذ هم: مَتّايْ (**מתי**)، نِقاي (**נקאי**)، نَتْصِر (**נצר**)، بوني (**בוני**)، وتوده (**תודה**) (**تل با، سنهدرين** ٤٣ أ).

يعتبر لوترباخ أن ذكر خمسة من أسماء تلامذة يسوع فقط لا يعني أنّ الآخرين هم حتمًا غير معروفين ممّن دوّنوا هذا النصّ، فهناك تقليد رابيني يذكر أبرز خمسة تلاميذ درسوا التوراة على يد معلّمهم، ويعطي مثلاً على ذلك ما جاء في **المشناه، فصول الآباء** ٢:٨ حيث ذكر لخمسة فقط من تلاميذ رابي يوحنان بن زكّاي، وأنّ ذلك لا يعني أن ليس له تلاميذ آخرين كثر. فهو يقارب بين اسم متّاي والرسول متّى، واسم توده وتدّاي الذي انتخب رسولاً عوض يهوذا الإسخريوطي. إلاّ أنّ الأسماء الباقية فيصعب تحديد أصحابها: فهو يقارب بين نقاي ولوقا أو نيقوديموس، وبين نَتْصِر ويعقوب الذي حافظ (**נצר**) على شريعة

موسى إلى جانب إيمانه بيسوع المسيح المخلّص، وبوني وبوَنرجس إبن الرعد وهو لقب لابنَي زبدى يوحنّا ويعقوب(٧).

أمّا هرفورد فيعتبر أنّ هذه الأسماء لا تتطابق وأسماء تلاميذ ليسوع إلاّ في حال متّاي الذي قد يكون متّى الإنجيلي. والأسماء الأربعة الأخرى، يتساءل إذا كانت أسماء لأشخاص أو صفات يعطيها المسيحيون ليسوع، والربّانيم يهزئون منه بها: "نقاي"، وتعني "البريء"، و "نَتْصِر" تعني "الناصري"، و"بوني" تعني"إبني"، و"توده" هو اسم من نسج الخيال لا معنى موافق له ولا يمكن تقريبه من اسم الرسول تدّاي(٨).

ثالثًا – "تُولْدوُتْ يِشو" (حياة يسوع)
أو "مَعَسِه دِأَوتّو وأت بنو" (سيرة مرأة وابنها)

ليست "حياة يسوع" من الأدب الرابيني، إنّما لا بدّ من الحديث عنها هنا، ولو باقتضاب، لأنّ الذي دوّنها قد جمع عناصرها من الأدب الرابيني .

١ – إنّها قصّة "حياة يسوع" : ولادته، وحياته، ومعجزاته، وموته. وبعبارة أخرى، هي إنجيل اليهود، أي كيف يروي اليهود حياة يسوع. لقد تداول اليهود سرًّا في أوساطهم المختلفة، بين القرنين الثاني والعاشر الميلاديين قصصًا عن يسوع، يشبه سردها سرد الأناجيل المسيحيّة، وهي مؤسّسة على تقاليد قديمة نجد جذورها في كتاب التلمود.

٢ – لقد تداولوا هذه القصص جيلاً بعد جيل. ودرّسوها في الأوساط الدينيّة اليهوديّة عبر العالم، أي في قلب المجتمعات المسيحيّة التي عاشت فيها الجماعات اليهوديّة. فهي ليست، في نظر اليهود، روايات للشهادات التي قدّمها

(٧) J.-Z. LAUTERBACH, *Rabbinic Essays*, Hebrew Union College Press, Cincinnati, 1951, p. 556-559.

(٨) R. TRAVERS HERFORD, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, 1903, p. 90-94.

تلاميذ يسوع، بل هي في نظرهم الرواية الأصليّة لنصّ مشوّه هو إنجيل العهد الجديد.

٣ – يقدّم هذا الكتاب التصوّر اليهودي لمولد يسوع وحياته. وقد تداخلت عدّة عناصر لتكوّن هذه الصورة، من بينها بعض أقسام التلمود وبعض الفتاوى في عصر الفقهاء (الغِؤنيم)، وبعض العناصر الفولكلوريّة المنتشرة بين أعضاء الجماعات اليهوديّة.

٤ – ويقدّم الكتاب أحيانًا صورة إيجابيّة الى حدّ ما لمريم أمّ يسوع، فهي من عائلة طيّبة وتعود جذورها إلى بيت داود، أمّا أبو يسوع فهو رجل شرير قام باغتصابها ثم هرب.

٥ – وتبيّن القصّة أن يسوع هو شخص يتمتّع بذكاء عال ولكنّه لا يحترم شيوخ البلد وحكماءها. وهو يتمتّع بمقدّرات عجائبيّة لأنّه سرق أحد الأسماء السريّة للإله (يهوه) من اليهكل، ومع هذا نجح أحد فقهاء اليهود في إبطال سرّه... كما أنّ يسوع شُنق على ملفوفة عالية لأنّه كان قد لعن سائر الأشجار التي ما عادت تستطيع حمله... وبعد موته "قرّر اللصوص... أن يسرقوا جثّة يسوع، وأن يدفنوها في مكان آخر، ومن ثمّ أن يقولوا أنّه قد صعد إلى السماء، وذلك ليشنّوا حربًا على اليهود".

٦ – يسبّب هذا الكتاب كثيرًا من الحرج للجماعات اليهوديّة حينما تكشف السلطات أمره. ولذا كان بعض الحاخامات يحرصون على التأكيد بأنّ يسوع المشار اليه في الكتاب ليس يسوع المسيح وإنّما شخص يحمل هذا الاسم عاش قرنين قبل الميلاد...(٩)

(٩) المسيري عبد الوهّاب، **موسوعة اليهود واليهوديّة والصهيونيّة**، دار الشروق، القاهرة، ١٩٩٩، المجلّد الخامس، الجزء الثالث، ص ٣٤١.

رابعًا – نصوص من الأدب الرابيني

١ – التلمود بابلي، كلاه ٥١ أ

"قليل الحياء" (**עז פנים**)، يقول رابي إليعزر إنّه ابن الزنى، ورابي يهوشوَّع يقول إنّه ابن الطمث، أمّا رابي عقيبا فيقول، هو ابن الزنى والطمث معًا.

كان الشيوخ جالسين مرّة عند بوّابة (المدينة)، فإذا بولدين يمرّان أمامهم، أحدهما مغطّيًا رأسه والآخر كاشفًا عنه. فالكاشف عن رأسه قال فيه رابي إليعزر إنّه ابن زنىً، ورابي يهوشوَّع قال فيه إنّه ابن طمث، أمّا رابي عقيبا فقال إنّه ابن زنىً وطمث معًا. فقالوا لرابي عقيبا أن كيف يطاوعه قلبه على مخالفة زميليه! فأجابهم: إنّه سيثبت لهم (صحّة رأيه). فذهب إلى أمّ الولد (الكاشف عن رأسه)، فرآها جالسة في السوق تبيع البقول، فقال لها : يا ابنتي، إن أنتِ أجبتني على أمر أسألك، أضمن لك العالم الآتي، فقالت له : إقسم لي. فأقسم رابي عقيبا بشفتيه وحنث في قلبه. فسألها قائلاً : إبنكِ هذا ما باله؟ أجابته :إنّي عندما دخلتُ خدري الزوجي كنتُ في حالة طمث فابتعد زوجي عنّي، ودخل عليّ إشبيني فصار لي هذا الابن.

وهكذا كان الولد إبن زنىً وطمث. فقالوا عن عقيبا إنّه عظيم لأنّه أفحم معلّميه.

وفي الساعة عينها قالوا : مبارك الرّب إله إسرائيل الذي كشف سرّه لرابي عقيبا.

يتحدّث هذا النصّ عن يسوع من دون ذكر اسمه، وفيه طرح لولادته من وجهة نظر رابينيّة تنائيّة تعود إلى النصف الاوّل من القرن الميلادي الثاني. وخلفيّته، بحسب جوزف كلوزنر(١٠)، ردّ على رواية حبل مريم من دون رجل

(١٠) *Jesus of Nazareth, his Life, Times, and Teaching*, p. 30-32.

كما هي واردة في الأناجيل : فالوثنيون واليهود رأوا في هذه الحقيقة الإيمانيّة المسيحيّة دجلاً، معتبرين حبل أم يسوع، حبلاً غير شرعي، وبالتالي يسوع هو ابن زنىً. يحمل هذا النصّ مغالطة زمنيّة واضحة، إذ جعل الأموراثيم يسوع وأمّه معاصرَين لرابي عقيبا الذي عاش ما بين ٤٥ و١٣٥ ب.م. يُعتبر هذا النصّ ملهِمًا لكاتب "قصّة يسوع" (تولدوت يشو) التي دوّنت في القرن العاشر.

٢ – التلمود البابلي، سنهدرين١٠٧ ب

"علّم علماؤنا : (أنّ اليد) اليسرى تصدّ دومًا و(اليد) اليمنى تقرّب، ليس كأليشع الذي صدّ جحازي بيديه الاثنتين، وليس كيهوشوَّع بن فرحيا الذي صدّ يسوع (الناصري) (**ישו הנצרי**) بيديه الاثنتين..."

"... ماذا عن يهوشوَّع بن فرحيا؟ إنّه لمّا أراد ينّاي الملك قتل معلّمينا، هرب يهوشوَّع بن فرحيا ويسوع إلى اسكندريّة مصر. ولمّا صار سلمٌ أرسل له شمعون بن شَطَح (قائلاً) : منّي أنا أورشليم مدينة المقدس، لكِ يا اسكندريّة مصر : يا أختي، إنّ بعلي يقطن في وسطك، وأنا أجلس مستوحشة.

فقاما ووجدا لهما فندقًا، لاقيا فيه حفاوة. قال (بن فرحيا) : كم هو جميل هذا الفندق (**אכסניא**). أجابه (يسوع) : يا معلّمي إنّ عينيها بشعتين. قال له (بن فرحيا) : أيّها الشرير، أبهذا همّك؟! فأخرج أربعمائة بوق وحرمه. جاءه يسوع عدّة مرّات سائلاً إيّاه : إقبل (توبتي). لكنّه لم يكترث له.

وفي أحد الأيّام كان يهوشوَع بن فرحيا يتلو صلاة "إسمع يا إسرائيل..."، جاءه يسوع، ففكّر هذه المرّة أن يقبل توبته، فأشار إليه بيده. فاعتقد يسوع أنّه يصدّه، فذهب ونصب لِبْنَة فسجد لها. فقال له يهوشوَّع بن فرحيا : تُب. فأجابه (يسوع): إنّي أخذت عنك أنّ كلّ من يخطأ ويضلّل كثرين، لا سبيل له إلى التوبة.

وقال مار : لقد مارس يشو السحر وأغوى إسرائيل فضلّله".

هما نصّان منفصلان عن بعضهما البعض في التلمود : فالنصّ الأوّل يُعلن صدّ جحازي ويسوع من قبل معلّميهما، ويليه سرد لكيفيّة صدّ أليشع لجحازي، ومن ثمّ كيفيّة صدّ يهوشوَّع بن فرحيا ليسوع. نجد في هذين النصّين مفارقة تاريخيّة بين زمن يهوشوَّع بن فرحيا في أيّام الملك الحشموني ينّاي حوالى ٨٨ ق.م. وزمن يسوع الذي عاش بين سنة ٦ ق.م. – و ٣٣ ب.م. وهي تقوم في أنّ يسوع لم يعش في ظلّ السلالة الحشمونيّة وتحديدًا في ظلّ حكم ينّاي. إنّما الأمورائيم جعلوا من نصّ تنّائي يتحدّث أصلاً عن يهوشوّع بن فرحيا ويهودا بن طبّاي اللذين هربا سويّة إلى مصر خوفًا من غضب ينّاي الحشموني. وجد الأمورائيم عنصر الهرب إلى مصر عنصرًا مشتركًا مع هرب يسوع إلى مصر خوفًا من غضب هيرودوس، فكان أن بدّلوا، ولأسباب دفاعيّة، اسم يهودا بن طبّاي باسم يسوع، وألصقوا به تهمة التلميذ الذي خالف معلّمه فضلّ عن الحقّ(١١). ومردّ هذه المفارقة التاريخية هو إعطاء صورة سلبيّة عن شخص يسوع في زمن قَوِيَت فيه شوكة الكنيسة، وقوي فيه العداء لليهود.

٣ – التلمود البابلي، سَنْهِدْرين ١٠٣ أ\ بْرَخُوت ١٧ ب

قال راب حسدا، نقلا عنَ رابي يرميا بر أبّا : ما معنى هذا المكتوب: "لا يلاقيك شرّ ولا تدنو ضربة من خيمتك" (مز ٩١ : ١٠)... "لا يلاقيك شر"، لكي لا ترعبك أحلام وهواجس مزعجة ؛ " ولا تدنو ضربة من خيمتك"، لكي لا يكون لك ابن أو تلميذ يحرق طعامه أمام كثيرين (**שמקדח תבשילו ברבים**)، كمثل يسوع الناصري".

هذا النصّ هو مدراش من التلمود البابلي، يدور حول الآية العاشرة من المزمور الحادي والتسعين، وراب حسدا يستخلص منها نقلاً عن رابي يرميا بر

(١١) Cf. D. JAFFE , "Jésus dans le Talmud", in *Pardes, Revue des études et culture juive* 35/2003, p. 79-92.

أبّا (حوالى ٢٢٠–٣١٠)، تعليمًا حول يسوع الناصري معتبرًا إيّاه إبنًا لإسرائيل وتلميذًا، ولكنّه "حرق طعامه أمام كثيرين"، أي أفسد التعاليم التي تلقّاها من معلّميه وضلّل كثيرين من إسرائيل. وفحوى الاستعارة هي أنّ يسوع أفسد طعامه الروحي الذي أخذه عن معلّميه. ويعتبر هرفورد، بعد دراسة مقارنة حول معنى "أحرق طعامه"، أنّ حرق الطعام يتمّ بزيادة كميّة من الملح عليه، فيحرقه بمعنى يفسد طعمه. والاستعارة تعني أنّ الملح الزائد في الطعام، هو الإفراط في الاتكال على الإرادة والحكمة الشخصيّتين، ممّا يؤدّي إلى إفساد التعليم الذي تلقّنه التلميذ من معلّمه، فيُتّهم بالهرطقة والضلال والتضليل(١٢). كما يعتقد لوتر باخ أنّ فيها تلميحًا إلى طقوس وضع البخور في الاحتفالات اللتورجيّة في الكنيسة، أمام الأيقونات والتماثيل، وهذا التصرّف هو منكر في الديانة اليهوديّة لأنّه يذكّر بعبادة الأصنام(١٣). يلاحظ من هذا النصّ أنّ يسوع ما زال يُعتبر كتلميذ للحكماء ولكنّه ضال ومضلِّل، لأن لا يمكن لأحد أن يهرطق او يضلّل إلاّ من لديه العلم الكافي لذلك(١٤).

٤ – سنهدرين ٤٣ أ

"وخرج كارز أمامه"؛ أمامه– منذ البداية. هوذا تعليم خارجي (بَرَيْتا) يقول : في مساء الفصح علّقوا يشو (ישו) (الناصري)، وخرج الكارز أمامه أربعين يومًا: سيُرجم (يشو الناصري) لأنّه مارس السحر فأغوى إسرائيل وضلّله، فكلّ من عنده ما يدافع به عنه ليأتي ويخبر، فلم يجدوا شيئًا لصالحه، فعلّقوه في مساء الفصح. قال عولا : أتعتقدون أنّ لِيشو الناصري حقّ في هذا النداء؟ مضلّل هو. ورحمانا قال : "لا ترقّ له ولا تستره"! (تث ١٣ : ٨)، إلاّ أن الأمر يختلف مع يشو لأنّه مقرّب من السلطة..."

(١٢) *Christianity in Talmud and Midrash*, p. 56-60.
(١٣) *Rabbinic Essays*, p. 500-501.
(١٤) *Ibid.*, p. 501.

يظهر يسوع وكأنّه مضلّل إسرائيل وممارس للسحر. لا ينفي التلمود أنّ يسوع اجترح العجائب والخوارق، ولكنّه يردّها إلى أعمال سحر (راجع مرقس ٣:٢٢؛ متّى ٩: ٣٤؛ ١٢:٢٤). تخلو محاكمته من طابع الانتقام، إذ سمحوا للكارز أن ينادي لصالحه ٤٠ يومًا، ولكن من دون جدوى فكلّ الشعب حكم عليه، ممّا دفع بالراب عولا إلى التعجّب من هذا الإنعام، إذ أنّ يسوع لا يستأهل هذه المعاملة، فهو مضلّل، ضلّل إسرائيل. لا تتطابق هذه الرواية مع رواية الأناجيل حول محاكمة يسوع، وهي تظهر وكأنّها ردّ من التنائيم على الذين اعتبروا قتل يسوع ظلمًا، علمًا أنّ هذه الرواية قد تتطابق مع رواية الانجيل في أنّ يسوع عُلّق او صلب ليلة الفصح (يو ١٩:١٤). والنص يستعمل فعل "علّق"(**תלה**) عوض صلب (**צלב**)، وبولس أيضًا يستعمل هذا التعبير المأخوذ عن الشريعة اليهوديّة (تث ٢١:٢٣)، حيث يقول في غلاطية (١٣:٣) :"ملعون كلّ من عُلّق على خشبة".

٥- تلمود بابلي، سنهدرين ١٠٦ب

> قال هرطوقي (**מין** أو **מינא**) لرابي حنينا: أتعرف ابن كم كان بلعام (عند موته)؟ أجابه: ليس مكتوباً في الكتاب، إلاّ أنّه قيل :"رجال الدماء والغش لا ينصفون أيّامهم" (مز ٥٥:٢٤)، ابن ثلاث وثلاثين سنة أو أربع وثلاثين سنة. قال له : حسنًا قلتَ، فإنّي أنا بنفسي رأيت "كتاب بلعام" وكان مكتوب فيه أنّ بلعام الأعرج كان ابن ثلاث وثلاثين سنة عندما قتله فنحاس اللص(**ליסטאה**)...

رابي حنينا بن حاما هو من جيل الأمورائيم الأوّل في فلسطين، هو تلميذ رابي يهودا هالنّاسي (حوالى ٢٣٠ ب.م.). والهرطوقي، على الأرجح أن يكون صادوقيًّا لا يؤمن هو أيضًا بيسوع فيعتبره كبلعام. يرد ذكر بلعام في النصّ كالتالي: "بلعام" – "بلعام الأعرج" – "بلعام الشرير": والمقصود به يسوع الناصري. لم يُذكر اسمه صراحة تجنّبًا للرقابة المسيحيّة ابتداءً من القرن الرابع.

قد لا تكون إستعارة إسم بلعام هي المقصودة هنا بل اللفظة وأحرفها، والتي يمكن تفسيرها بحسب لوتر باخ كالتالي : "بِلا عَمْ" (**בלא עם**) ، ومعناها بلا شعب، أي لا شعب له، أو مفصول عن شعبه، لا نصيب له في العالم الآتي؛ أو "بَلَعْ عَمْ" (**בלע עם**) ، ومعناها بلع شعباً، أي افترسه ودمّره بتعليمه الفاسد فضلّله؛ أو بلعام الأعرج ((**בלעם חגירה**) ؛ لايذكر الكتاب المقدّس شيئًا عن عرج بلعام، إلاّ أنّ تقليدًا رابينيًّا يعتبره أعرجًا. ولربّما استعمل الحكماء صفة الأعرج لبلعام كلّما كانوا يقصدون به يسوع الناصري (أنظر مرقس ٤٥:٩ التي قد توحي لأعدائه أنّه كان أعرجًا)، وقد أكّد على هذا التقليد ذكرعرج يسوع في **التلدوت يشو** حيث كان قد سقط من علو بعد أن دفعه يهوذا الاسخريوطي. وقد تكون لفظة أعرج (**פסח**) تحريفًا لكلمة فصح (**פצח**)، وقد أخذ المسيحيون يعتبرون يسوع خروف الفصح.

٦ – مشناه يبموت ٣:٤ ؛ تلمود بابلي، يبموت ٤٩أ

> "قال رابي شمعون بن عزّاي : لقد عثرت على كتاب سلالات في أورشليم، مدوّن فيه أنّ فلان (**איש פלוני**) ؛ هو ولد غير شرعي (**ממזר**)من امرأة متزوّجة (**אשת איש**)".

لا ذكر لاسم يسوع في هذا النصّ؛ لقد استبدل بعبارة "فلان" (**פלוני**) لتجنّب ذكر الإسم الحقيقي؛ ومن بين العبارات التي يستعملها الأدب الرابيني للدلالة على أخصام الحكماء، هي عبارة "مَمْزِر" (**ממזר**)، أي ولد غير شرعي، أو إبن زنى.

مضمون هذا النصّ يذهب بنا إلى الاعتقاد بأنّ المقصود هو يسوع الناصري الذي ينادي أنصارُه بولادته العجيبة (من الروح القدس ومن مريم أمّه)، ويقابلهم اليهود والوثنيون بالهزء من هذه الحقيقة الإيمانيّة، فاعتبروا أن هذه الولادة هي غير شرعيّة، ومشكوك فيها، فبات يسوع في نظرهم إبن زنىً، وُلد من امرأة متزوجة، زنت مع رجل غريب. ولعدم ذكر اسم يسوع في هذا النصّ سبّبَان :

١– في زمان رابي عزّاي وإليعزر (النصف الأوّل من القرن الثاني للميلاد)، كان أتباع يسوع يشفون المرضى بـ "اسم يسوع"؛ تجنّب رابي عزّاي ذكر هذا الاسم غير المحبّب لدى التنّائيم.

٢– يمكن أن تكون عبارة "فلان" قد حلّت مكان اسم يسوع، إبتداءً من القرن الرابع حيث قويت شوكة المسيحيين، فأصبح انتقاد يسوع مباشرة يشكّل خطرًا على اليهود الذين فقدوا حماية الدولة الرومانيّة التي تحوّلت من وثنيّة إلى مسيحيّة.

خاتمة

لكلّ نصّ ظروفه وأطره الزمنيّة والمكانيّة والحياتيّة، إن دُرست، يُفهم هذا النصّ على حقيقته : نصوص العهد الجديد التي تتطرّق إلى "اليهود"، يجب وضعها ضمن إطار الصراع "الأخوي" الذي أدّى إلى الانفصال بين المسيحيّة الناشئة، واليهوديّة الرابينيّة الناشئة، هي أيضًا، بعد دمار أورشليم والهيكل سنة ٧٠ م.؛ فهذا الواقع الخلافي بين إخوة، هو في خلفيّة النصوص التي طبعت الطرفين في صراعهما الديني بطابع هجائي ورفضي، أدّى إلى تباعد المسيحيّة، رويدًا رويدًا، عن جذورها اليهوديّة، وبالمقابل، رفض اليهود صورة يسوع، هذا الرابي الحكيم الذي عاش في بيئة يهوديّة، وعلّم في بيئة يهوديّة وبأسلوب هذه البيئة، لأنّ الكنيسة، بحسب اليهود، تمادت في تأليهه، فنزعته من هذه البيئة، لتجعله غريبًا عنها، ومرفوضًا منها. وهكذا يجب، بالطريقة عينها، النظر إلى النصوص الرابينيّة في ظروفها التاريخيّة والإيمانيّة والحياتيّة.

واليوم فقد تبدّلت الظروف التي كانت قائمةً طويلاً بين اليهود والمسيحيين، فكانت النتيجة تبدّل في موقف اليهود من يسوع؛ فقد أخذ العلماء اليهود المتنوّرون يهتمّون بشخص يسوع، فأعادوه في أبحاثهم إلى بيئته التاريخيّة والإيمانيّة التي هي جماعة إسرائيل؛ طبعًا هم يحترمون إيمان الكنيسة، ولكن يرفضون أن يكون يسوع إلهًا وابن إله، لأنّه، في رأيهم، ليس سوى رابي يهودي

أسّس "طريقًا جديدًا" في شرح التوراة، واستنبط قواعد سلوك مميّزة (هَلَخاه)، وهو في ذلك، من أهم الربّانيم الذين مرّوا في تاريخ الشعب اليهودي.

من يطالع كتابات علماء اليهود المتنوّرين، منذ نهاية القرن التاسع عشر، وبداية القرن العشرين حتى يومنا هذا، يكتشف الفارق الشاسع بين ما كانت عليه النظرة اليهوديّة التقليديّة، حول يسوع، والنظرة اليهوديّة الحديثة. فإنّنا بتنا نجد قبولاً لشخص يسوع من خلال الأناجيل، على أنّه من صلب التقليد اليهودي، وهو"أخ" لهم وابن بيئتهم. فالعالم اليهودي الإسرائيلي تصفي فربلوفسكي، في جواب على سؤال حول تبدّل موقف اليهود الحاليين من شخص يسوع، قال: "نعم، أعتقد أنّ هناك مقاربة جديدة، لسبب بسيط مردّه أنّ اليهود كانوا طوال قرون مضطهَدين، وذكر اسم يسوع أو المسيح يذكّرهم بمحاكم التفتيش والمجازر. من هنا كان لدى معظم اليهود رفض تلقائيّ للسماع بهذا الاسم. أعتقد أنّ أوّل وأهمّ كتاب عن يسوع هو لجوزف كلوزنر الذي يبقى شاهدًا على التغيير في العقليّة وفي المناخ العام(١٥)". وشهادة لقول فربلوفسكي نورد قولاً لجوزيف كلوزنر الذي يري في يسوع "نورًا للأمم، لأنّ تلاميذه حملوا مشعال توراة إسرائيل، ولو بصورة مجتزأة ومغلوطة، إلى الوثنيين في أربعة أقطار المسكونة؛ لذا فإنّ أي يهودي لن ينسى هذه الأهميّة التاريخيّة والعالميّة ليسوع ولتعليمه... ففي تعليمه الأخلاقي سموّ، وقوّة، وتجدّد لا مثيل له في أيّ تعليم أخلاقي يهودي آخر. الإيمان الرائع الذي في أمثاله، والبلاغة التي في حكمه المقتضبة او في أقواله الساطعة، تجعل من تعليمه الأخلاقي تراثًا مشتركًا. وإذا جاء يوم فيه يتحرّر هذا التعليم من القصص والأساطير التي تلفّه، سوف يصبح من جواهر الأدب الإسرائيلي الكلاسيكي"(١٦).

(١٥) Malka SALOMON, *Jésus rendu aux siens, enquête en Israël sur une énigme de vingt siècles*, Albin Michel, Paris, 1999, p. 40-41.

(١٦) M. SALOMON, *op. cit.*, p. 76-77.

لا داعي لسرد شواهد أخرى مماثلة لإثبات رأينا بأنّ تبدّل الظروف يبدّل المواقف. فإنّه لا بدّ للذي يسعى أن يبحث أو يقرأ في موقف اليهود من يسوع أن يكوّن نظرة شاملة في جميع الاتجاهات وليس فقط في اتجاه واحد، ونعني بذلك أن يعرف ما قال الربّانيم عن يسوع، وظروف هذه الأقوال؛ وأن يعرف، بالمقابل، أين أصبح اليهود في يومنا هذا في موقفهم من يسوع، وبالتالي من المسيحيّة. نختم بهذا القول المعبّر لجيرشوم شالوم، الباحث اليهودي، في قوله الشهير: "إنّ إيمان يسوع يجمعنا، والإيمان بيسوع يفرّقنا"[١٧]. نفهم هذا القول بمنحىً إيجابي طالما أنّ "اسم يسوع" هو موضوع جَمْعٍ أو تفرقةٍ بين اليهوديّة والمسيحيّة، وهو موضوع فخر واعتزاز لدى الطرفين، ولو كلّ على طريقته... فمن يقول إنّ الدروب لا تتلاقى؟!

(١٧) Cité dans. Malka SALOMON, *op. cit.*, p. 195.

طرق الإقناع: يسوع والحكمة المعاصرة له

(العناصر الحكمية في طرق يسوع للإقناع)[١]

السيد كلاوديو إتل[*]

هدف الحكمة: كسب قبول المستمع

"لا يحتاج الأصحاء إلى طبيب بل المرضى" (مر ٢: ١٧). "هل يقدر أعمى أن يقود أعمى؟ أما يسقط الاثنان في حفرة؟" (Q ٦ :٣٩). "هل يستطيع بنو العرس أن يصوموا؟" (مر ٢: ١٩). الكثير من أقوال يسوع الشهيرة تتألف من جُمل بَيانية قيلت في مناسبات محددة خلال مناظرات يسوع مع منتقِدي طريقة حياته. الكثير من هذه الأقوال مستوحى من كنوز الخبرة الخاصة بتلك الأيام. فنجدها في الشكل نفسه أو الشبيه به في الأدب الحكمي في العهد القديم، أو نجدها تنتمي إلى مدوّنات الأمثال اليونانية والرومانية القديمة. هذا يعود إلى أنّ هذه الأمثال تجد قبولاً أيضًا خارج البيئة التي وُضِعَتْ فيها. قوتها الجدلية للإقناع وتوافقها مع الحياة اليومية يثبتانها كل مرة من جديد. هذا لا يفاجئنا لأن الخبرات والنصائح الواردة في هذه الأقوال تُطَبَّق عامةً، وصورها وأمثالها مأخوذة من الحياة اليومية. قرابتها للحياة اليومية تجعل من هذه الأقوال أمثالاً حكمية يجوز فهمها في ثقافات أخرى. لم يقبل هذه الأمثال والأقوال الحكمية المستمع التاريخي ليسوع فحسب، بل أيضًا المستمعون المنتمون إلى ثقافات مختلفة في أزمنة مختلفة قبلوها وهكذا إلى اليوم.

في هذه المحاضرة سأعطي بعض الأمثلة المحدَّدة عن كيفية استعمال يسوع لأقوال حكمية ولنصائح سلوكية من أجل إيجاد حلول لأزمات زمنه وزمن

(*) نقلها إلى العربية د. دانيال عيوش & د. جاك خليل

(١) سأعتمد في هذه المقالة على أعمال البروفسور Martin Ebner (Muenster) الذي رافقته قبل بضعة سنوات كزميل ومعاون له، وهو يشاركني دائمًا رأيه الأخصائي وأبحاثه التفسيرية.

تلاميذه. إذن، ليست هذه الأقوال إلا خطط استراتيجية للإقناع وللتغلب على بعض المشاكل والصعوبات. لا أتطرق إلى موضوع مكان يسوع الأصيل بين الرؤيوية والحكمة، لأن النقّاد يختلفون عليه اختلافًا كبيرًا، ولأن الولوج إلى هذا الموضوع يتخطى حدود عملي. يدل استعمال يسوع لهذه الأقوال على قرابة الناصري من الحكمة اليهودية التي نتجت عن خبرة بني إسرائيل اليومية مع الطبيعة والبيت وعالم الحيوانات. يربط يسوع هذه الحكمة مع الرجاء الرؤيوي والأخروي لتأسيس الملكوت. فلنقل إنّ الحكمة اليومية وُضعت في الإطار الرؤيوي الأوسع.

لم يتبع يسوع مواقف القواعد السلوكية المطبّقة من معاصريه. طريقة حياته وتبشيره سبّبًا دون شك تساؤلاتٍ وارتيابًا عند الطبقات السائدة في المجتمع والدين. فلنذكر، على سبيل المثال، حياته كتائهٍ مع مجموعة من الأتباع أيضًا. كانت "مجموعة يسوع" هذه تتجوّل معًا بعدما كان أعضاؤها تركوا ارتباطاتهم العائلية وانسحبوا من مسؤولياتهم الاجتماعية. لم يعملوا بانتظام بل كانوا يتّكلون على ضيافة أناس مشكوك بأمرهم إذ كانوا يتردّدوا عند العشارين وغير اليهود، وكانوا يبنون علاقات مع الخطأة وعناصر شبيهة. أعمال يسوع الشفائية وطرده للشياطين كانت أيضًا تسبب تقلبًا كبيرًا في الترتيب المعتمد عليه آنذاك: لأنها كانت تؤهل المهمّشين لأسباب صحية أو عقلية أو اجتماعية كالمرضى والمعاقين والعاهرات.

دوافع يسوع: الملكوت حتمًا!

ما دفع يسوع إلى تصرفه المتعارض والمناقض هو قناعته الراسخة بأن سيادة الله تتدخل في الحاضر (راجع لو ١١: ٢٠). لم يعد إعلان الأزمنة الأخروية والعدّ الجديد للأزمنة أمرًا يأتي في المستقبل، بل صار تحصيلَ حاصل ولا رجوع عنه. "الملكوت حتمًا!" كان الشعار. كانت أعمال يسوع وأقواله مشبَعة من هذه الرؤية المعلنة من قبل حول سيادة الله. لقد تغيرَت، لا بل تقلّبَت أوضاع الإنسان الكيانية بعد هذا التدخل الإلهي. والنتيجة أنّ الحاضر يتطلب تصرفًا مختلفًا عما قبل. فالآن يتأقلم التصرف المناسب مع هذا الواقع الجديد ويجعل حضور الملكوت مرئيًا وملموسًا.

هذا ما يوضحه، إلى جانب عدد كبير من الأمثال والاستعارات، مثلٌ يجده يسوع في رصيد الأدب الرؤيوي الأخروي في اليهودية الأولى ويطبقه من جديد مع توجيهه الخاص إلى الواقع الذي يعيشه، أعني به مثل المأدبة أو الوليمة المعلنة لآخر الأزمنة (راجع مت ٢٢: ١-١٠ وموازيه؛ لو ١٤: ١٥-٢٤). لم يعد هذا الاحتفال يأتي أمامنا، بل إنه قد ابتدأ ولا يزال قائمًا. إزاء هذه الأزمنة الجديدة يجب على العادات القائمة إلى اليوم أن تُمتحن، والأوضاع المتغيرة تفرض تغيرات في السلوك والتصرف. هل يستطيع بنو العرس أن يصوموا؟ (مر ٢: ١٩)؛ هذا القول الحكمي يعبر بوضوح عن رأي يسوع بنفسه. هل يقدر المرء أن يتابع أعماله بعد ما ابتدأ الاحتفال الكبير؟ كلا! هذا لا يجوز، يجيب يسوع.

ولكن هذا النظام الجديد لا يقبله بالضرورة الجميع، لا، بل بالعكس، سلوك يسوع يطرح أسئلة جديدة ويسبب لومًا ورفضًا. فأتت الانتقادات على تصرفات يسوع الاجتماعية والدينية من جوانب مختلفة. وكان على يسوع أن يتعامل مع هذه الانتقادات بشكل بنّاء وجدلي، إذا أراد أن يثبت طريقه وبشارته بشكل مقنع.

لم يأتِ النقد من الخارج فقط. يسوع وأتباعه المتجوّلون تعرضوا لعناء وتساؤلات ومشاكل يومية ومنوّعة بسبب أسلوبهم الحياتي. فكان عليهم أن يعطوا أجوبة مقنعة لِمَا إذا كان اتباع يسوع والخروج من المجتمع صحيحَيْن وذا مغزى. من الخارج يأتي الانتقاد على السلوك الاجتماعي والديني ومن الداخل الارتياب على صحة الطريق المتبع والاهتمام اليومي بالبقاء على الحياة؛ هكذا كان وضعهم.

كان جواب يسوع على هذه التساؤلات والانتقادات النقاش الجدلي. وكان التقليد الحكمي والأمثال والأقوال الشعبية مع النصائح العملية الوسيلة المناسبة للنقاش. كانت خطة يسوع للإقناع تقوم على أن يحرّك المستمع إلى قبول سلوكه بواسطة استعمال عناصر حكمية مبنية على الخبرة البشرية اليومية، فتصبح رؤيته للملكوت الآتي أمرًا مقنعًا. بكلام آخر: استعانَ من الفكر الحكمي المعروف في جدله ونقاشه لكي يُقْبَلَ سلوكه، فأصبحت الحكمة خطة استراتيجية للإقناع.

* **في الإيمان** : عبادة الله الواحد، والدّور المنظّم لحقيقةٍ تذكر كلماتُها الثلاث، الاختيار، والعهد، والشريعة، الوجوهَ غير القابلة للإنفصال، وإمكانيّة الإنتصار على حاجز الخطيئة بالتوبة والغفران.

* **في الممارسة** : عبادة الله في الهيكل، والختان، واحترام السبت، وفرائض الطعام، والتطهير في حال الدّنس الذي يلوّث الممارسة الطقسيّة.

بعد رسم الأفق العام، أشير إلى مرحلتين كبيرتين في بحثي : سيتناول أولاً صورة الله وتاريخ الخلاص، ثمّ مجموعة معطيات متشعّبة تتعلّق من قريب أو من بعيد بالشريعة.

صورة الله[٥] وتاريخ الخلاص

مضى زمان كنّا نقابل فيه، بملء إرادتنا، بين إله طيّب، أب، هو إله العهد الجديد، وبين إله منتقم، عادل بشكل رهيب، هو إله العهد القديم. حالياً، لا نسعى كي نبرهن لاصوابية وجهات النظر هذه . يبدو يسوع بواسطة الأسماء التي يحمل، والصفات التي ينعتونه بها، والمتطلبات الصادرة عنه، أنّه إله إسرائيل، الأوحد، إله شخصي، بوجهَيه : السيّد الكلّي القدرة، والأب الحنون والرّحوم. لكني أعتقد أن ثمّة فرادة نسبيّة[٦] يمكن تبيانها في شخص يسوع، أعني إبراز الطيبة الإلهية التي لا يقبلها العقل بمقدار ما يُظهر الله ذاته طيباً إلى حد بعيد، فيبدو بالمقابل أقلّ اهتماماً بالعدالة. هكذا، ولكي يُقنع تلاميذَه بوجوب محبّة

(٥) Cette brève présentation repose sur un article un peu plus développé que j'ai publié dans *Le Monde de la Bible*, n. 110, mars-avril 1998, p. 71-75. Pour un examen plus approfondi on peut voir mon ouvrage sur *Le Dieu de Jésus*, Paris, 1987.

(٦) نجد في العهد القديم ثمّة رفعة لطيبة الله بالنسبة إلى تشدّده كحاكم وملك.

Voir J. Schlosser, "Der Gott Jesu und die Aufhebung der Grenzen", dans U. Busse (éd.), *Der Gott Israels im Zeugnis des Neuen Testaments*, Freiburg iB 2003, p. 58-80 (p. 59-60)

حتى الأعداء، يستشهد يسوع بالله الذي يشرق شمسه على الأخيار والأشرار (متّى٥: ٤٤-٤٥). ولكي يبرّر موقفه الشخصي تجاه الخطأة، وهو ظاهرياً موقف يشكّك أبناء عصره، لا يتوانى عن استعمال عبارات غير معقولة (expression paradoxale). في الواقع، تظهر في أمثال عديدة إشارات (traits) مفاجئة، "مخالفة للصواب"، بعكس توقّع السامع. فموقف الأب في مثل الإبنين (لو ١٥: ١١-٣٢)، أو موقف سيّد الكرم في مثل عمّال الساعة الحادية عشرة (متّى ٢٠: ١-١٥) يتخطّيَان حدود المسموح به إجتماعياً، لأنّ الطيبة المطلقة تبدو معاكسة للعدالة. فتبرير الخاطئ ورفض البار أمران يتاخمان ما هو غير معقول (راجع في هذا الخصوص مثل الفريسي والعشار: لو ١٨: ٩-١٤).

هل فعل يسوع الكثير حين شدّد، من طرف واحد، على طيبة الله؟ من المهمّ الاستشهاد مطوّلاً بما قاله المؤرّخ اليهودي ج. كْلاَوْزْنر (Klausner) في كتابه الضخم عن يسوع، ملخّصاً مفهوم اليهوديّة عن الله بهذا الكلام : "الله طيّب، ولكنّه عادل أيضاً. إنّه رحوم وشفوق، صابر ومسامح، ولكنّه لا يترك الخطأة من دون عقاب. لهذا السبب يدعو اليهود الله، في ذات الوقت، 'أبانا' ومُلكنا. فهو ليس فقط 'أب المراحم'، إنمّا 'ملك الدينونة' ؛ إله المجتمع، إله الأمّة، إله التاريخ. إنّ الفكرة التي يكوّنها يسوع عن الله معاكسة تماماً لهذه. قد تكون فكرة سامية بالنسبة إلى الضمير الأدبي، ولكنّها مهدّمة للضمير الجماعي، والشعبي، والإجتماعي، والوطني والعالمي. إنّ 'التاريخ العالمي هو المحكمة العالمية' (die Weltgeschichte ist das Weltgericht) لهذا الضمير. في كل حال، لم تستطع اليهودية أن تتقبّله[٧]". فالتشديد الذي يدافع فيه يسوع عن إلهه 'هو'، في عدد من الأمثال الكبيرة، يؤكّد هذا الرأي، ولو كان التعبير مبالغاً فيه. من المستحسن الكلام أيضاً، في هذا الإطار، عن الإختيار المفضّل الذي يعتمده يسوع في تسمية الله بـ "الآب"، وفي الصيغة التَوَدُّدِية "أبّا" (abba).

(٧) ليس الأمر هكذا في دَرْج الهيكل ٥٧:١٧-١٩ : إذا ماتت زوجته يتزوّج ثانية.

كما رأينا، يؤمن يسوع بإله التزم مع شعب خاصّ، وبطريقة خاصّة. يستند يسوع إلى تقليد غنيّ وجده في الكتاب المقدس الإسرائيلي؛ ربّما لا يرجع إليه دائماً صراحةً وبطريقة أكيدة، ولكنّه يتغذّى منه. لنذكر بعض الملامح؛ فالشخصيّات الكبيرة التي من الماضي هي على موعد: إبراهيم، موسى، الأنبياء بالإجمال وبعضهم بنوع خاص (إيليّا ويونان)، والملكان داود وسليمان. أهمّية أورشليم والهيكل معروفة، ويسوع يشترك في نشاطات المجمع[٨].

وما يثير الغرابة ملاحظتنا أنّ المواضيع المرتبطة بالخروج، والإختيار، والعهد، وهي مواضيع ذات أهمّية كبرى بالنسبة إلى إسرائيل، لا تظهر في تقليد يسوع. هناك شيء من التحفّظ الملموس عند يسوع حين يذكر الأعمال الخلاصيّة الهامّة التي حصلت في الماضي، ويبدو أنّها تخضع لخياره الحرّ[٩]، ربّما كانت، في قسم منها، موحى بها من يوحنا المعمدان. بالنسبة إلى يسوع، ما أن ظهر ملكوت الله فاعلاً، حتى تمّ الحصول على جديد جذري، وهذا ما جعل الحاضر، وفي الوقت عينه، يفوق الماضي قيمة. من ناحية أخرى، يشدّد يسوع على المستقبل، مقدّماً الإختبار والرجاء على الذاكرة. وأخيراً، إنّ تضمين القريحة الحكميّة في هذا الأفق الخاضع لاختبار ملكوت الله ولرجاء تحقيقه الكامل، أنتج، عند يسوع، محاولة قويّة لتقييم الخَلق، وساهم، في ذلك، في تخطّي الإطار الضيّق لمفهوم خاضع لتاريخ الخلاص، وفي التوجّه نحو الشموليّة[١٠].

بالإجمال، تترافق الاستمراريّة العميقة في اليهوديّة الشائعة مع تركيزٍ خاصٍ يمكن بسهولةٍ وضع معالمه.

(٨) On trouvera une bonne présentation synthétique dans J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making*, Volume 1: *Jesus Remembered*, Grand Rapids - Cambridge 2003, p. 315-317.

(٩) Voir avant tout J. Becker, *Jesus von Nazaret*, Berlin, 1996, p. 37-99.158-168.

(١٠) Sur ces questions importantes, mais simplement esquissées ici, voir D. Marguerat, "Jésus le sage et le prophète", dans D. Marguerat - E. Norelli - J.M. Poffet (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 2003, p. 293-317, et J. Schlosser, "La création dans la tradition des logia", aux p. 319-348 du même ouvrage.

يسوع والشريعة[١١]

بما أن كلمة "توراة" تتضمّن مدى أوسع بكثير ممّا توحيه كلمة "شريعة"، أُوضح أنني أعالج هنا كلمة "توراة" في الشكل الذي توحيه الكلمة الفرنسيّة، أي الأمر. تبيّن الشريعة لليهودي ما عليه فعله، وتعطيه في الوقت ذاته علامات هوّيته. سنحاول إذن أن نعرف كيف يمكن تحديد موقف يسوع إزاء الوصايا، والتعليمات، والقوانين، والإرشادات التي تملي على اليهودي كيف يعيش وفاءه للعهد.

التقاليد الإنجيليّة المتعلّقة بهذه المواد كثيرة ومتنوّعة جداً؛ فإذا تناولناها في مجملها، تترك لنا رَسْماً متناقضاً ليسوع، الذي، وإن لم يكن منتسباً إلى جماعة معيّنة، فهو إسرائيليّ تقيّ، غالباً ما كان على خلاف مع الأناس المتديّنين. إنه تقيّ: يتردّد إلى المجامع، ويقوم بفريضة الحجّ إلى أورشليم أقلّه مرّة واحدة في عيد الفصح، يدفع ضريبة الهيكل، ولو افتقر إلى حماس مفرط (مت ١٧: ٢٤-٢٧)، يرتدي أهداباً فوق ثيابه (مر ٦: ٥٦؛ مت ٩: ٢٠ // لو ٨: ٤٤)، يصلّي (مر ٦: ٤١؛ ٨: ٦)، يظهر احتراماً للممارسات التقويّة (مت ٦: ١-١٨)، يعترف بسلطة الكهنوت (مر ١: ٤٤)، وبكيفيّة القيام بالعبادة (مت ٥: ٢٣-٢٤)، يقيّم الوصايا الكبرى في التقليد البيبلي (مر ٧: ٩-١٣؛ ١٠: ١٧-٢٢؛ ١٢: ٢٨-٣٤). تعرّض للنزاعات: بعض مواطنيه ينتقدون موقفه من الخطأة، والتحرّر من

(١١) Voir E.P. Sanders, *Jewish Law from Jesus to the Mishnah*. Five Studies, Londres - Philadelphia, 1990, p. 1-96 ; D. Marguerat, "Jésus et la loi dans la mémoire des premiers chrétiens", dans D. Marguerat - J. Zumstein (éd.), *La mémoire et le temps. Mélanges offerts à Pierre,* Genève 1991, p. 55-74 ; I. Broer (éd.), *Jesus und das jüdische Gesetz, Stuttgart,* 1992. - Un choix de textes (surtout rabbiniques) sur la loi est disponible dans P. Lenhardt - M. Collin, *La torah orale des pharisiens. Textes de la tradition d'Israël* (Supplément aux Cahiers Évangile 73), Paris 1990. De façon plus large, la foi et la pratique juives sont présentées par divers auteurs (avec de nombreux textes à l'appui) dans H. Cousin (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris 1998, surtout aux p. 249-520.

مقتضيات السبت ومن إلزامات أخرى. فلا يبدو على يسوع الاهتمام بفرائض التطهير إذ يلمس الأبرص (مت ٨: ٣) ونعش ميت (لو٧: ١٤)، ولا يحتجّ على امرأة تلمسه وهي في حالة دنس طقسيّة (مت ٥: ٢٥-٤٣)، ويرفض ممارسات مشكوك بأمرها، كالقربان المعتمد من أخصائيي التقليد (مر ٧: ٩-١٣)، ويُظهر أيضاً اعتراضه على الكتاب المقدس عندما يُعلن موقفه الرافض للطلاق وللقَسَم. ومهما كانت متانة التفاصيل التاريخيّة، فالوصف المتناقض المأخوذ بإجماله يبدو أنّه يستبعد الشروحات المتطرفة. من جهة، قد نخطئ بالتأكيد إذا قبلنا أن يسوع يعترض بطريقة تصادميّة، وكالعادة، على الشريعة بحد ذاتها، على سبيل المثال عندما يتصدّى لفرائض حفظ يوم السبت وفرائض الطعام بطريقةٍ مقنعة. في المبدأ، قد لا يكون مفهوماً كيف استطاع أن يستميل الجماهير إليه ويتعلّق به تلاميذ كثيرون. ولكنّنا أيضاً لا نخطئ، وبدون شك، إذا فكّرنا أنّ تقليد الصراعات لا أساس له في تاريخ يسوع. المعلومات التي بين أيدينا عن المسيحيّة الناشئة لا تخوّلنا، بالفعل، التفكير أن الشفاءات يوم السبت أو حَلَف اليمين تشكّل مسائل محوريّة في حياة الجماعات ما بعد القيامة، محوريّة بحيث تدفع المسيحيين إلى اختلاق نصوص ظرفيّة تستدعي يسوع لكي يسوّي، بالكلمة والمثل، مسائل وصراعات خاصّة واقع ما بعد القيامة.

لكي تنجلي المشكلة وتتضح كلّياً، علينا أن نتعرف إلى المسائل التي كانت بشكل خاص موضع نزاع، الأساسيّة منها : الطهارة، السّبت، والطلاق؛ يزاد عليها بعض أقوال ليسوع هي ذات مضمون أكثر شموليّة.

الطهارة الطقسيّة

بعض الملاحظات العامّة قد تكون مفيدة لتحديد الموضوع. في الكتاب المقدّس، مفردات الطهارة ملتبسة لأنها ترتبط، من جهة، بالمجال الأخلاقي، مقتربةً بذلك من مجال القداسة[١٢]، ومن جهة ثانية، تستند إلى مجموعة فرائض

(١٢) يجب ألاّ ننسى أن الحقل المعجمي للقداسة ينتمي، أوّلاً، إلى الدائرة الطقسيّة، لأن ما هو مقدّس يعارض ما هو دنيويّ، ويقترب من الطاهر.

تمسّ الخارج، أي الممارسات الطقسيّة؛ مع أنّ هذين البعدين هما متلازمان، يستحسن تمييزهما عن بعضهما باهتمام. علينا إذن أن نهتمّ هنا بالطهارة الطقسيّة؛ فالقاموس المستعمل في النصوص على هذا الصعيد يسمح لنا، بواسطة لعبة المرادفات والأضداد، أن نكوّن فكرة أولى عمّا هو مقصود. وهذه هي العناصر الأساسيّة : طاهر وتطهير، لطّخ ولوّث، وملطّخ/مدنّس، غير مغسّل وغسّل، نضح، وغطس في الماء (عمّد).

للدنس مصادر متنوّعة، على سبيل المثال الإفرازات الجسديّة (المني، الطمث، البرص). كسائل مُعْدٍ، ينتقل الدّنس من شخص إلى شخص بالملامسة، يمسّ جسد الناس ولكن أيضاً المباني، والأطباق والأوعية. الوسيلة المستعملة غالباً للتخلّص منه سهلة جدّاً، وتختصر بالغسيل، والوضوء، والاستحمام. هناك دنس من نوع آخر، غير عرَضي بل أساسي، يميّز بعض الحيوانات؛ فدنسها يجعلها غير طاهرة للذبائح، ولكن أيضاً لطعام أفراد شعب الله.

في العالم القديم، كانت النتيجة الرئيسية للدنس هي منع ارتياد الهيكل وإتمام الطقوس[١٣]. لهذا السبب نرى في العهد القديم أن الفرائض الطقسيّة، في الطهارة/النجاسة، تخصّ الكهنة بدرجة أولى. مع ذلك، نرى في اليهوديّة القديمة أن مجال التطبيق كان أوسع بكثير، بخاصّة تحت تأثير الفرّيسيّين والإسيّنيّين الذين يتبعون، من تلقاء أنفسهم، فرائض عديدة إضافية، ويسعون لإقناع الناس العاديين بالإقتداء بهم. هذه هي الخلفية اليهودية للطهارة.

بين النّصوص الإنجيليّة المتعلّقة بهذه المسألة (مر ٧: ١-٢٣ ؛ لو ١١: ٣٧-٤١ ؛ مت ٢٣: ٢٥-٢٦)، لا أهتمّ إلاّ للأكثر أهميّة منها والأكثر جدلية. إنها

(١٣) بالنسبة إلى العالم اليوناني، يمكننا أن نرى تدويناً منقولاً عند كُوزَان (H. Cousin, éd. *Le monde*, p. 148). في ما يختصّ بهيكل أورشليم، إليكم إشارة شيّقة من فلافيوس يوسيفوس (*Guerre* 5, 227) : "بينما المدينة (أورشليم) بكاملها كانت محرّمة على الناس المصابين بالتعقيبة (gonorrhée) وعلى البرص، كان المعبد محرّماً على النساء في أوقات سيلانهنّ الدوري، وأيضاً خارج هذه الأوقات، لم يكن يسمح لهنّ بتخطّي الحدّ المشار إليه أعلاه. والرّجال، الذين لم يكونوا مطهّرين بالكامل، لم يكن يسمح لهم بدخول الباحة الداخليّة، وكذلك بالنسبة إلى الكهنة الذين لا يزالون في طور التطهّر".

التعليم الحكمي الوارد في مر ٧: ١٥ : "لا شيء يأتي من خارج الإنسان ويدخل الإنسان قادر على تدنيسه، ولكن الأشياء التي تخرج من الإنسان هي التي تدنّس الإنسان". معنى هذه الحكمة هو موضوع نقاش لا ينتهي. البعض يرى فيها قولاً ظرفياً يؤكّد على أن إهمال غسيل اليدين (مر ٧: ١-٢) ليس بالشيء المهمّ. ولكن ليس هناك، بدون شكّ، علاقة أصلية بين ٧: ١-٢ و٧: ١٥، والتشديد على "لا شيء" في ٧: ١٥ ربّما لا يُشرح البتة في الفرضيّة؛ البعض الآخر يستند إلى النوع الإنشائي للعبارات: "النفي النسبي" (négation relative) أو "النفي الجدلي"[١٤] (négation dialectique)، لتخفيف حدّة هذا الكلام، مع التمييز بين دنس مهمّ (دنس القلب، في آ ١٥ب) ودنس طقسي بسيط (كما في آ ١٥أ). في مكان آخر يجري الحديث عن مبالغة خطابيّة. من الأفضل الإستغناء عن هذه التخفيفات واحترام حرفية النص، أي فهم الحكمة في مغزاها الجذري. والتأكيد على أن لا أحد، ولا في أيّ حال، يتدنّس بما يأكل، ينطبق أيضاً على فرائض الطعام النافذة والتي تفتقر إلى الأهمّية المعطاة لها في التقليد. ولكن يجب الإشارة إلى أنّ هذه الفرائض في الطهارة ليست فقط موضوع الهلاخاه (طريقة التصرف) اليهوديّة المعاصرة ليسوع، بل تأتي مباشرة من العهد القديم. إذاً فالنّص يشير فعلياً إلى مأزق في ما يختصّ بفرائض الشريعة في مسألة التطهير. فهل وصل اليهودي يسوع إلى هذا الحدّ؟ ففي حين استبعدت أصالة هذا الكلام كلّ الشكوك مدّة من الزمن، تشكّل المسألة مادّةً لنقاش حادّ في هذه الأيام.

إنّ رفض صحة انتماء مر ٧: ١٥ إلى عمق التقليد الأكثر قدماً، قد يعود ببساطة إلى اعتراضين: الأول، لا يبدو ممكناً أن يعبّر يهودي فلسطيني عن قول يتجاهل قسماً كبيراً من شريعة العهد القديم؛ الثاني، حاول النقاد البحث، ولكن بدون جدوى، عن تأثير قول يسوع (الوارد في مر ٧:١٥) الذي يمتاز بكثير من التحرّر في تقليد ما بعد القيامة حيث طرحت بشكل واسع مسألة تحريم بعض الأطعمة التي أثّرت بشكلٍ واضح على المؤاكلة (وهي جلوس اليهود مع الوثنيين للطعام

(١٤) On feint de nier un propos pour mettre en pleine lumière le propos contrasté qui le suit. Un exemple convaincant se lit en Mc 9,37.

إلى مائدة واحدة)؛ لو امتلك مسيحيو الجيل الأول، القاطنون في إنطاكيا، مثلاً (رج غل ٢: ١١-٢١) أو في روما (رج روم ١٤:١٧) قولاً (شبيهاً بما ورد في مر ٧:١٥) يعود إلى يسوع، لما تأخّروا في استعماله (دافع بولس عن ضرورة جلوس اليهود مع الوثنيين إلى مائدة واحدة، ولكنه لم يستشهد بقول الرب الوارد في مر ٧:١٥ الذي يسمح بذلك).

الاعتراض الأول هو افتراض خاطئ لصحّة الحقيقة المطلوب إثباتها (pétition de principe)، وهو يهمل تشعّب اليهودية المعاصرة ليسوع، ذاك التشعّب الذي يستند إلى النقاد، ويهمل هذا الاعتراض أيضاً إمكانية التجديد الشخصي (للشريعة المعمول بها بين عامة الناس).

الاعتراض الثاني شديد التماسك، ولكنه ينسى أنّ أقوالاً أخرى ليسوع أو بعض مواقفه لم يكن لها الأثر الحقيقي على حياة كنيسة ما بعد الفصح. وبالفعل لا يبدو قول يسوع (الوارد في مر ٧:١٥) واضحاً على الإطلاق، كما أنّ شكله الأدبي لا يمكن أن يُطابق (أو يُكيَّف مع واقع حال المؤمن) ليكون صالحاً كتحريض عملي (لا يتضمّن قول يسوع في مر ٧:١٥ قاعدة تتعلّق بالسلوك، مُعبَّراً عنها بصيغة الأمر (مثلاً: لا تقتل، لا تسرق)، بل هو إعلان في صيغة الدلالة (mode indicatif): ما يخرج من الإنسان هو الذي ينجّس الإنسان.

هل يمكننا أن نؤكّد، بشكل واضح، غياب قول يسوع الوارد في مر ٧:١٥ عن ممارسة التقليد المسيحي؟ نجد أصداءً لمضمون هذا القول في هذا الشعار الوارد في روم ١٤:١٤، ٢٠: "لا شيء نجساً في حدّ ذاته؛ كلّ شيء طاهر"؛ كما أنّ شعاراً مشابهاً ورد في ١ كو ٨:٧: "يأكلون لحم ما ذبح للأوثان كأنّه كذلك، فيتدنّس ضميرهم لضعفه".

لا تبدو الاعتراضات (التي ترفض صحة انتماء مر ٧:١٥ إلى عمق التقليد) إذاً نهائية، وقد سبق لِكْلاَوْزْنر (J. Klausner)[١٥] فأشار إلى أنّ برهان "الاستمرارية

(١٥) J. Klausner, *Jésus*, p. 404.

التاريخية" هو ملتبس وغامض على صعيد أوسع يتعلّق "بالممارسات الفرّيسية". وبالفعل، يستند النقاد إلى هذا البرهان، بطريقة مبررّة وشرعية ليشرحوا، من ناحية، تعلّق يعقوب وبطرس المفرط بالمحافظة على الشريعة، ومن ناحية أخرى، تحرّر بولس اليهودي من قيود هذه الشريعة.

باختصار لم تستطع الاعتراضات التي ذكرناها أن توضح صوابية البراهين التي تثبت صحة نسسبة القول الوارد في مر ٧:١٥ إلى يسوع نفسه، وهذه البراهين هي التالية:

أ- غياب نصوص مشابهة لهذا القول في اليهودية وفي التقليد المسيحي (معيار التمايز أو الابتكار الجذري، originalité radicale, dissimilarité).

ب- وجود خصائص أدبية وإنشائية مطابقة لطريقة يسوع الاعتيادية في التعبير، وهي: المقارنة المتناقضة parallélisme antithétique، عبارة قوية، غير معقولة وغامضة في الوقت عينه.

ج- غياب التحليل الذي يستند إلى البراهين (argumentation)، والعودة إلى كلام مصدره سلطة يسوع، دون تشديد واضح على شخصه.

فلنحترس من تعظيم، لا حقّ لنا به، لِما يحويه ٧: ١٥. في الواقع، إنّه من غير الممكن التأكيد، ومن دون فارق دقيق، أن يسوع يهدف إلى وضع مبدأ يبطل به كلّ الفرائض التي تتعلّق بالطعام الواردة في التوراة، أو أنّه يبغي إثارة موقف إثباتي وإستفزازي. بتعبير آخر، يمكننا، القول إنّ مسألة الطاهر والدّنس، بالنسبة إلى يسوع -لا ننسى أيضاً أنّها، بالنسبة إلى إسرائيل، مسألة مُلزمة لأجل المشاركة في الطقوس- هي مسألة لا دور لها. يبدو يسوع بصدد نقلة نوعيّة باتجاه التشديد على الوجه الأخلاقي للدّنس، مستعملاً هنا إمكانيّة اللعب الذي توفّره له اللغة. ومع أنّه، في المبدأ، يجب التمييز، وبعناية، بين دائرة الدنس الطقسي وبين الخطيئة، غالباً ما تستخدم المفردات الخاصّة بالطهارة في الدائرة الأخلاقيّة. أن يصل يسوع إلى حدّ يجعل كلّ عامل خارجي للدّنس غير فاعل، وبتكتّم، قد

يؤدّي ذلك، في نهاية المطاف، إلى أنّ الهيكل، في نظره، لا يقوم بأيّ دور نهيوي، وأنّ ملكوت الله هو الذي يستأثر بالاهتمام الكلّي.

السبت

بين الخصائص الكثيرة التي تميّز اليهوديّة، "اليهوديّة الشعبيّة"، يجب، دون ريب، إدخال إحترام السبت. إضافة إلى ما يقدّمه التقليد اليهودي في هذا الموضوع، نجد الكثير من الشهادات العائدة إلى كتّاب يونانيين ولاتين رأت في السبت، في الإجمال، مادّة للنقد(١٦).

ومن المفيد إسداء بعض التنبيهات إلى ما تتضمّنه النصوص اليهوديّة المعاصرة للمسيحيّة الأولى بخصوص موضوع أعمال ممنوعة يوم السبت(١٧). في **كتاب اليوبيلات** (٥٠: ٦-١٣)، يمنع في هذا اليوم ممارسة الحبّ، كما يمنع الحديث عن الأعمال والتنقّل لأجلها، ولجلب الماء (هذا العمل يُنَفَّذ في الليلة السابقة)، رفع حِمْلٍ ثقيل، إشعال النار، تحميل حيوان، الإبحار في زورق، الضرب والقتل، إصطياد طريدة، طائر أو سمكة، الصوم، والحرب. العمل الوحيد المسموح به هو ما يلزمه الطقس: التبخير، تقدمة القرابين، والذبائح. التعداد في **وثيقة دمشق**، وهي نصّ أساسيّ في قمران، حافل أيضاً بأمور مماثلة (١٠: ١٤-١١، ١٨). لا نملك معلومات كثيرة عمّا تحويه الأوساط الفرّيسيّة. نحدّد فقط أن التيّارين الفرّيسيّين الأكثر أهميّة، تيّار هِلاّل التحرّري وتيّار شمعي المتشدّد(١٨)، كانَا على خلاف في ما يخصّ بعض النقاط المحدّدة، وهذا ما

(١٦) Voir les textes dans L.H. Feldmann - M. Reinhold (éd.), *Jewish Life and Thought among Greeks and Romans*, Édimbourg 1996, p. 366-373.

(١٧) العهد القديم ذاته يعطينا بعض الإيضاحات : خر ٣٤: ٢١ ؛ عد ١٥: ٣٢-٣٦ ؛ إر ١٧: ١٩-٢٧ ؛ نح ١٠: ٣٢ ؛ ١٣: ١٥-٢٢.

(١٨) هما تقريباً معاصران، هِلاَّل (حوالي ٧٠ ق.م. -١٠ ب.م.)، وشِمْعِي (حوالي ٥٠ ق.م.-٣٠ ب.م.)، وكانا حكيمَين، مختصَّين بالشريعة، يمارسان مسؤوليات في إدارة المجلس الأعلى. استمرّ تأثير كلّ منهما، عبر مدرسته، طيلة القرن الأول الميلادي. حسب التقليد اليهودي، كان الحكيمان متضاربَين في تصرّفهما كما في شخصيّتهما، وأيضاً بتوجّهات عقيدتيهما : هِلاّل، لطيف ومحبوب، مع تفسير منفتح وتحرّري للتوراة، بينما شِمْعِي، صارم ومتزمّت، يدافع عن تفسير أقسى، حتى التشدّد. وإذا كان هذا الفرق ظاهرياً، في بعض الأمور، فهو يوافق حقيقة تاريخيّة.

يُظهر أن تشريع السبت وتنظيمه كانَا لا يزالان سطحيَّين. توضيح علاقة يسوع بمحيطه ليس بالأمر السهل.

التوثيق الإنجيلي عن الموضوع غني. هذه هي أجزاؤه :

* مرقس مع ما يوازيه: حادثة السنابل (مر ٢: ٢٣–٢٨) ؛ اليد اليابسة (٣: ١–٦)

* المصدر الخاص بلوقا: المرأة المقوّسة (لو ١٣: ١٠–١٧)؛ المستسقى (لو ١٤: ١–٦)

* يوحنا : مقعد البركة (يو ٥: ١–١٦)؛ الأعمى منذ مولده (٩: ١–٨)

* زيادة عليه يجب تقييم الأقوال: مر ٢: ٢٧: السبت صنع للإنسان؛ مر ٢: ٢٨: سلطة إبن الإنسان على السبت؛ مت ١٢: ١١؛ لو ١٣: ١٥؛ ١٤: ٥: الحيوان الذي في ضيق.

بعدما أخضعنا التوثيق إلى النقد التاريخي، يبقى نصّان أساسيّان: روايتان لمرقس (٢: ٢٣–٢٨؛ ٣: ١–٦)، والكلام على حيوان في ضيق (لو ١٤: ٥ وما يوازيه)، كما أيضاً الحِكَم التي تظهر داخل الروايتَين (مر ٢: ٢٧؛ ٣: ٤). الملفّ أكبر بكثير حتى نستطيع عرضه في كلّ جوانبه. هذه، أقلّه، الملاحظات الضرورية.

في رواية السنابل (مر ٢: ٢٣–٢٨) يظهر التصرّف المجرّم بكلّ وضوح: قلع السنابل. ليس لدينا، قديماً، نصّ يمنع هذا العمل. ردّة فعل المعارضين ليست، والحال هذه، مستبعدة، لأنّ التقليد اليهودي اللاحق يحدّد أن قلع السنابل يشابه الحصاد، أي أنه يعني عملاً حقيقياً. وحسب فيلون الإسكندراني، لا يسمح، يوم السبت، بقطع شتلة صغيرة، أو غصن صغير، ولا حتى ورقة، ولا قطف أيّ ثمرة[١٩]. ينتهي المشهد الإنجيلي بجواب يسوع الجوهري: "السبت هو للإنسان، وليس الإنسان للسبت" (٢: ٢٧). هذا القول المتشدّد لا يأتي في ختام

(١٩) *Vie de Moïse* II,22

برهان قانوني، ولكنه يعبّر عن نوع من البداهة الأوّليّة. إستعمال التعبير المبهم بعض الشيء (السبت هنا لـ...) قد يعني بوضوح: "صنع الله السبتَ للإنسان، وليس الإنسانَ للسبت"، ويحوي إذاً مرجعاً إلى الخلق. الخلاصة أنّ التعبير الحكمي في مر ٢: ٢٧ يُجَرِّد **الهَلاخاه** المسيطرة من أهليّتها، ولكنّه يقرّ كلّياً بالسبت، ويردّ إليه هدفه الأوّلي، إذ لا يستند مباشرة إلى فرائض التوراة، بل إلى نظام الخَلق.

في أساس الرواية الثانية (مر ٣: ١–٦: شفاء رجل يده يابسة)، يوجد، من دون أدنى شكّ، تقليد يُقدّم فيه الأشخاص بإيجاز، مع التشديد على موقع ملحوظ مُعطى للمريض، وفيه يُشار أيضاً إلى سؤال يسوع البلاغي (آ ٤)، مع ذكر الشفاء. ظاهرياً، اللّوم الموجّه إلى يسوع في خرقه السبت غير متين، لأنّه لا شيء هناك متلاعَبٌ به. ولكن يبدو أنّه، في تلك الحقبة، كانت الطبابة تعتبر عملاً بحدّ ذاته، لا يسمح به إلاّ في حالات خطر الموت. يمكننا إذاً التفكير أنّه، خارجاً عن حالات الطوارئ، كلّ ما يساعد على الشفاء، حتى ولو كانت كلمة بسيطة، محرّم مع أعمال العناية في الوقت ذاته. الكلمة المنسوبة إلى يسوع هي مسألة بلاغية (rhétorique) (مر ٣: ٤) تتطلب في الظاهر جواباً إيجابياً: من الطبيعي السماح بعمل الخير، حتى في يوم السبت. من جديد، السبت ليس موضوع جدل، ويسوع يتخطّى ببساطة الحواجز التي رفعتها **الهلاخاه**، كالترتيبات التي تمنع تفعيل محبّة القريب. في الخلاصة، يظهر يسوع وكأنه يعتبر شفقة الله على من هم بحاجة إلى مساعدة كمعيار يحدّد عمله، وهذا ما يوافق تشديده على ملكوت الله، الذي هو تجلّي نعمة وطيبة.

القول على المساعدة المعطاة للحيوان يرتكز على البرهان الأساسي التالي: في هذه أو تلك من الظروف، يعمل الناس على مساعدة بهيمة يوم السبت، وهذه من الأمور الأكثر طبيعيّة في العالم. وإذا تصرّفنا هكذا مع حيوان، كم بالأحرى يصلح الأمر ذاته مع إنسان. يأتي هنا المعيار الذي رأيناه في مر ٣: ٤ تحت شكل آخر: "عمل الخير".

في الخلاصة، الملفّ التقليدي لا يسمح البتّة باعتماد أنّ يسوع ناضل في سبيل نقض السبت بحدّ ذاته. يبدو أنّه أراد المحافظة على روحيّة السبت. ومن المستبعد أن يكون أراد الدفاع عن مفهوم قد نميل إلى وصفه بالتحرّري، إذ نرى فيه معارضة الطقسيّات والرّوحيّات. هنا أيضاً، نجد يسوع مدفوعاً برسالته النهيويّة وبالمعنى الذي يتبناه عن الله: أتى الزمان حيث يُظهر الله طيبته التي لا يمكن أن تعرقلها شرعةٌ ما تنسى خير الإنسان. السبت، عطيّة عطف من الله، يجب أن يُحفَظ مع احترام هذه الصفة الأساسيّة.

الطلاق

مراجع عديدة مختلفة تؤكّد أن يسوع تفوّه بقول يمنع الطلاق مع زواج جديد: التقليد المرقسي (مر ١٠: ١- ١٢ وما يوازيه)، وأيضاً قول التقليد المشترك بين متّى ولوقا (Q =: لو ١٦: ١٨؛ مت ٥: ٣٢)، و ١كو ٧: ١٠. إنّ إعادة بناء المضمون الأولاني شديد الدقّة. نذكر فقط الميزة الحاسمة، الفرق بين متّى الذي يرى استثناءً في منع الطلاق، وباقي الشهود الذين يقدّمون منعاً بصيغة مطلقة. نشير إلى أن متّى يحوي الشرط الإضافي (إلاّ في حالة الزنى) حيث يكون موازياً لمرقس، وحيث يكون موازياً للمَعين Q (أي المصدر المشترك بين متّى ولوقا). وهذا يحملنا على الاعتقاد أنّ مادّة الإستثناء ليست أصليّة.

كيف يحدّد يسوع موقعه بالنسبة إلى تقليد شعبه والشريعة، في مضيّه قُدُمًا بالمنع المطلق للطلاق؟ النصّ الأساسي يقرأ في تث ٢٤: ١-٤. نقول فيه ما فحواه: إنّه لا يحقّ أبداً للرجل أن يستردّ امراة طلّقها وقد تزوّجت ثانية، حتى ولو أنّ زوجها الثاني طلّقها بدوره، أو أنّه توفّي[٢٠]. هذا يفترض أن يكون الطلاق مسموحاً كقاعدة عامّة. تث ٢٤: ١، الذي يرجع إليه يسوع بوضوح حسب نصّ مر ١٠، يحدّد، ببساطة، يكف ينبغي على الرّجل أن يتصرّف في حال طلاقه

(٢٠) يشير إر ٣: ١ إلى هذا النصّ الأساسي.

من امرأته: يجب إعطاؤها شهادة طلاق بكل ما للكلمة من معنى. ويشير أيضاً إلى أن سبب طلاق المرأة هو اكتشاف "بعض ما يسبب الصدمة".

سوف تستفيض التفسيرات اللاحقة في شرح هذه العبارة المبهمة. في ما يلي بعض الأمثلة النموذجية:

في مسيرته الذاتية (٤٢٦)، يدوّن فلافيوس يوسيفوس، دون أية مغالاة: "إذا كنت مشمئزّاً من تصرّف امرأتي، طلّقتها". ويؤكّد في مكان آخر أنه من الشرعي عند الرجل أن يطلّق امرأته، ولكن ليس الأمر كذلك بالنسبة إلى المرأة بأن تنفصل عن زوجها (*Antiquités* 15,259)، لكن يجب خاصة ذكر استعادته لـ تث ٢٤: ١، والانتباه إلى أنّ عبارة "بعض ما يسبب الصدمة" في النص الأساسي قد فسّرها المؤرّخ في معناها الواسع. فهو يحدّد في الواقع أنه باستطاعة الرجل أن يتصرّف على هذا المنوال "لأسباب معيّنة"، ويعلّق قائلاً: لأسباب، "يمكنه أن يأتي بغتة بما يطيب له من أنواع عند البشر" (*Antiquités* 4, 253). حسب فيلون (*Lois spéciales* III, 30)، تسمح تث ٢٤: ١ بالطلاق "لأيّ سبب كان"؛ ويعطي الفيلسوف، بعد قليل (*Lois spéciales* III, 35) مثلاً تلقائياً على ذلك: عقم المرأة. أتباع مدرسة هِلاَّل يعتبرون أنّ في تث ٢٤: ١ إشارة إلى "بعض الشيء"؛ الإمكانيّات المفتوحة عديدة، مثلاً على ذلك الفشل في الطبخ أو أيضاً للسبب البسيط التالي: يجد الرجل امرأة أجمل من امرأته. ولكنّ الجميع لا يوافقون على مثل هذا التحرّر في التفسير. يفكّر متشدّدو مدرسة شِمْعِي أن الكلمة الهامّة في تث ٢٤: ١ هي "ما يسبّب الصدمة"، ويختزلون بالمناسبة دلائل الطلاق بحالة وحيدة، هي عندما تظهر المرأة أنها فاحشة[٢١]. لا يذكر الإسّينيّون فريضة تثنية الإشتراع، ولكنّ موقفهم يبقى صعب الترميم في التفاصيل؛ يعود ذلك إلى أنّ النصوص الأساسيّة[٢٢]، إذا كانت واضحة من ناحية إبعاد تعدّد الزوجات

(٢١) أنظر حول هذه الأمور المشنه، جتّين ٩: ١٠.

(٢٢) وثيقة دمشق ٤: ٢٠-٥: ٢; *11Q Rouleau du Temple* 57,17-19;

المتزامن، فهي تحوي نقاطاً غامضة. يبدو أنّ الإسينيّين قد دافعوا عن مفهوم عال للزواج الذي يعتبرونه، في الظاهر، كوحدة نهائيّة، أي وحيدة، وهذا يستتبع أنّ الإسّينيّين لا يريدون الزواج مرّة ثانية[٢٣]، ويمنعون الطلاق بدون شكّ.

في ما يخصّ الطلاق، تتواجد إذًا مواقف متنوّعة كثيرة في اليهوديّة القديمة. إن موقف يسوع، حتى ولو بدا أنه يذهب حتى الأقصى، يشكّل إحدى مكوّنات هذا التنوّع. بالنسبة إلى شريعة العهد القديم، لا يبدو أنّ هناك معارضة مباشرة لأنّ هذه الشريعة لا تأمر بالطلاق بحدّ ذاته، وعليه، عندنا بعض الأسباب للتشديد: "مَنْعُ ما كان مسموحاً به لا يعني، ولا بأيّ طريقة، السماح بما هو ممنوع"[٢٤]. مع ذلك، ليس بديهياً أن نخالف أمراً مسموحاً به أعطي من سلطة عليا كالتي لموسى، ولا يحقّ لنا أن نهمّش إمكانيّة كانت معطاة، ولا تزال، من الكتابات المقدّسة ذاتها. موقف يسوع هذا يقود في نهاية المطاف إلى نقد الشريعة: يبيّن نبيّ الجليل أنّ الشريعة غير كافية، لأنّه يعتبر الترتيبات الموسوية غير ملائمة، فيحذفها دون السعي إلى تخليصها من خلال تفسير حاذق. هذا النقد الضمني للشريعة يظهر أكثر وضوحاً في مَنْعِ القَسَم في متّى ٥: ٣٣-٣٧[٢٥].

الإعلانات ذات الفحوى العام

تحوي الأناجيل عدداً لا بأس به من الأقوال التي يعلن فيها يسوع موقفاً من ضرورة الممارسات أو من الإستمراريّة الكاملة للشريعة وللأنبياء. ولكن، غالباً ما تأتي هذه الأقوال من الجماعة وليس من يسوع شخصياً. من بين الاستثناءات بإمكاننا ذكر القول الذي يميّز بين عهدين، عهد ملكوت الله، وعهد الشريعة والأنبياء (لو ١٦: ١٦: "دامت الشريعة والأنبياء حتّى يوحنا؛ ومنذ ذلك الحين،

(٢٣) Ce n'est pas le cas dans le *Rouleau du Temple* 57,19 : Si son épouse décède le roi peut se remarier.

(٢٤) E.P. Sanders, *Jesus and Judaism*, Londres 1985, p. 256-257. Voir aussi D. Marguerat, "Jésus et la loi", p. 64.

(٢٥) Pour un aperçu rapide, voir J. Schlosser, *Jésus de Nazareth*, p. 203-205.

تُعلن البشرى السّارّة لملكوت الله، وكلّ إنسان يفعل ما يستطيع ليدخله". في الواقع، يندرج هذا القول بين النصوص الأكثر غموضاً وتمرّداً على التفسير التوافقي (Interprétation consensuelle) التي يوردها التقليد الإزائي. في القسم الثاني لهذا القول المعروف بشكل عام بأصالته، يُظهر يسوع ملكوت الله وكأنّه عَظَمَةٌ دخلت مسرح الأحداث وبدأت تتحقّق منذ الآن. حسب القسم الأوّل، وُضع يوحنا المعمدان على مفصلة العهدين، المفصلة التي حدّدتها الشريعة، وتلك التي يميزها ظهور ملكوت الله. إنّ مقابلة هاتين المرحلتين يمكنها أن تتضمّن نوعاً من تقليل أهميّة الشريعة كتأثير فعلي للوعي الجديد الذي أدخله يسوع. مع ذلك علينا أن نكون حذرين، لأنّ وعي الجديد لا يحمل يسوع على تهميش يوحنا المعمدان ورسالته؛ هكذا تُذكر الشريعة والأنبياء في السياق عينه. أكتفي بالإشارة إلى أن هذه العبارة يمكن أن تفهم بمعنى إنتقاصي لقيمة الشريعة.

خاتمة[٢٦]

تتأتّى صعوبة الموضوع الذي عالجنا خطوطه العريضة من أنّ يسوع لم يعرض، دون أدنى شك، ولا بأي طريقة من الطرق، تفصيلاً واضحاً؛ نراه يأخذ موقفَ "لكلٍّ مقام مقال"، ويجيب "وفق الظروف وليس بطريقة مبدئيّة".

ليست الشريعة، في الظاهر، موضوعاً مسيطراً في بشارة يسوع. أيعود ذلك، ببساطة، إلى كونه لا يملك شيئاً جديداً ليقوله في هذا الصدد؟ هذا جواب ممكن. ولكنّ جواباً آخر يمكن إدراجه انطلاقاً من الافتراض أنّ يسوع كان منسجماً قولاً وعملاً. إختبار يسوع الأساسي كان في وعيه التام أن الله مال إلى جهة الرحمة. يتمّ التعبير عن هذا الاقتناع العميق في إعلان الملكوت الحاضر كظهور للخلاص، وفي وضع الدينونة في مرتبة ثانية. هذا هو الجديد الكبير،

(٢٦) لهذه الخاتمة، أستوحي باستفاضة من:
M. Limbeck, *Das Gesetz im Alten und Neuen Testament*, Darmstadt, 1997, p. 97-114 et 202-215.

جديد لا يأخذ موقفاً من مسائل هي موضوع نقاش وتتعلق بتفسير التوراة، ولكنّه يحرّك النّاس ليجيبوا على مبادرة الله بثقة.

هكذا بإمكان الأفكار العامة المعروضة في دراستنا أن تتوضّح. الشفاءات يوم السبت، والمفسّرة بالأقوال المقابلة، تعتمد على طيبة الله الخالق كقاعدة ضمنية؛ من هنا، يوجّه يسوع الإتهام ليس إلى السبت بحدّ ذاته، بل إلى بعض تصرفات **هلاخاه** المعلّمين المعاصرين ليسوع. قد يكتمل الملفّ بدراسة علاقات يسوع مع الخطأة، وهي علاقات لم تعجب كلّ الناس. لم يكن مقبولاً ما قام به يسوع من قلبٍ للأمور عندما لم يعتمد التوبة كتهيئة ضروريّة لدخول الخطأة في حال النعمة، بل كانت التوبة ضرورة ناجمة عن استقبال الله لهم. وهناك خاصّة أنّ يسوع لا يعتمد على الفرائض التي نصّت عليها الشريعة: التكفير عن الخطايا، الذبائح المنصوص عليها والحلّ (absolution) المعطى في الهيكل بواسطة الكاهن (لا ٥: ٢٠-٢٦)، بخاصّة يوم كِيبُّور (لا ١٦). بإمكاننا الافتراض أيضاً أن مصدر ممارسة يسوع هنا هو مفهومه لله: إله قرّر إرجاء الحكم والتكلّم على النعمة. وأقلّه موقف يسوع المتحفّظ تجاه الهيكل، الذي يتبوّأ مكاناً هامّاً في الشريعة وفي حياة إسرائيل، قد أثار عاصفة مواجهة عنيفة بين أعضاء طبقة الكهنة العليا. يعني التهجّم على الهيكل، في ما يعني، توجيه إصبع الاتهام إلى سير عملية تقديم الذبائح، أي المسّ بالشريعة التي تنظمها بتفصيل وبدقّة. بديل الهيكل هو الآن ملكوت الله.

في توسيعنا النظرة النقديّة، نكتشف أنه لدى يسوع تنوّع حقيقي في المواقف. في ما يقوله بخصوص القتل (مت ٥: ٢١-٢٢) والزنى (مت ٥: ٢٧-٢٨)، نجد أنّ المقتضى المعلن لا يتعارض والوصيّة، بل يكشف المنطق ويتابعه حتى النهاية، بمعنى أنّه يقوّي الشريعة. يستعيد يسوع، وبدون أي تحفّظ، القسم الثاني من الوصايا العشر (مر ١٠: ١٧-١٩)، ولكنّه يجعل، بخاصّة، من المحبّة الخلاصة العامّة للأخلاق وللنظم التفسيريّة العليا، كما تدلّ على ذلك، على سبيل المثال، مواقفه في موضوع السبت، ودعوته إلى محبّة الأعداء (لو ٦: ٢٧-٣٥)، وتقييمه للوصيّة المزدوجة في المحبّة (مر ١٢: ٢٨-٣٤).

. إذا كان يسوع طوراً في خط التوراة، وتارة يقوّم، يصلح، أو يهمّش بعض متطلّباتها، لكي يقترح، دون اللجوء إلى التوراة، فرائض حياتيّة جذريّة، فهذا لأنه يعتمد على "قانون ضمن القانون". بالإمكان التفتيش عن هذه القاعدة في الصورة التي يعطي لله، وفي التحاليل الموافقة لمعطيات الساعة: يمكن تحديد الزمان بواسطة حضور الله الخلاصي (لو ١٦: ١٦)، وأيضاً بإعلان ما يقتضيه هذا الحضور في منظار تحقيق الملكوت القريب (لو ٩: ٦٠). في الخلاصة، حقق يسوع تحوّلاً في النظر، حيث فقدت الشريعة الموسويّة، في جزء منها، موقعها كمرجع أوّلي، لصالح نظرة مختلفة عن الله والناس. ليس يسوع مع الشريعة ولا ضدّها، بل يأخذ موقعاً آخر، مع إدراك مذهل لمجانيّة العطايا الإلهيّة.

يــوم الأربعاء

٢٠٠٥/١/٢٦

يسوع في كتاب رايماروس

الأب الدكتور جورج حبيقة

يسوع والهيكل بين السرد اللوقاويّ والتاريخ

د. دانيال عيوش

يسوع المسيح بين التاريخ والتأريخ

الخوري جان عزّام

البحث الأركيولوجي والانجيل

الأب ميكالي بيتشيريلّو

شهادة يسوع عن نفسه

البروفسور جاك شلوسّر

يسوع في كتاب رايماروس (H.S. Reimarus) "دفاع عن عباد الله العقلانيين"(*)

الأب الدكتور جورج حبيقة
نائب رئيس جامعة الروح القدس - الكسليك

في مستهلِّ مداخلتي حولَ يسوع في كتاب رايماروس "دفاع"، يطيبُ لي أن أجزلَ أخي وصديقي الأب الدكتور أيوب شهوان، منسّق الرابطة الكتابيّة، شكري العميق على تكرُّمِه ودعوتِه إياي إلى المشاركة في هذا المؤتمر القيِّم.

أيها الأصدقاء،

إنَّ سؤال يسوعَ المسيح : "من يقولُ الناسُ إني أنا هو؟" لم يفقد يوماً ديناميّةَ مضامينِه، ولم يترك أحداً غيرَ مبالٍ. كان فعلاً يسوعُ الناصري آيةً للخصام. تتدفّق الآراءُ حولَ شخصِه، تتكاملُ، تتنافرُ وتتناقض. مهما يكن من أمرٍ، فالمسيحيّةُ لم تعطِنا الاستكانةَ المَرَضِيّة والاطمئنانَ العقيم، بل زرعتنا في قلبِ الرجاء الذي يقتاتُ وينمو من قَلَقِ التفتيش الدائم. وهنا تكمن عظمةُ سرِّ يسوع. كلما اقتربتَ منه، وحسبتَ أنَّ المسافة الفاصلة تتقلّص، كلّما بان لك أنك في بداية الطريق إليه. البعضُ من الناس تعب من التفتيش وتراجع، والبعض الآخر شُغف بيسوع ودخل في الزمن المسيحاني، وعاش على إيقاع العالم الآتي، وكان علامة رجاءٍ لعبثيّات الإنسان المتوالدة من رحم اللامعنى.

لِنرَ، أيّها الأصدقاء، كيف أجاب هرمن زامويل رايماروس على سؤال يسوع: "من يقول الناس إني أنا هو؟".

في الاحتفال التأبيني الذي أقيم تخليداً لذكرى البروفسور الشهير هرمان

(*) *Apologie oder Schutzschrift für die Vernünftigen Verehrer Gottes.*

زاموِيل رايماروس (١٦٩٤–١٧٦٨)، أستاذِ اللغات الشرقيّة في مدرسة هامبورغ، يستفيض زميلُه وصديقه بوش (Büsh) في مدح صفاتِه ومواهبه العديدة، متوقّفاً بشكلٍ خاص على نقطة أساسيّة في رثائه إيّاه، ألا وهي أمانتُه الثابتة والتي لا غشّ فيها للمسيحيّة[١]. في مساره الطويل والمتعرّج، لم يكن رايماروس يثيرُ أيّ شبهة حول أورثوذكسيّة قناعاته الدينيّة التي كانت تظهر وكأنّها منخرطة بانسجامٍ كلّي في الإرث اللاهوتي اللوثري :

- تنشئته الأولى في مدرسة "يوحنا يوم" العلميّة، حيث كان أبوه يدرّس؛
- والبرامج التحضيريّة للجامعة التي كان الجيمناز الأكاديمي يؤمّنها في المكان عينه؛
- دردشته اللاهوتيّة والفلسفيّة، بالإضافة إلى تلقّنه اللغات القديمة في جامعة Iénon، ومن ثمّ في جامعة Wittenburg؛
- سفره للتحصيل العلمي في هولندا وفي انكلترا من سنة ١٧٢٠ إلى ١٧٢١، حيث تيسّر له التعرُّف إلى التيّار الإلَهاني الانكليزي (Déisme anglais)؛
- رئاستُهُ لجامعة Wismar، وأخيراً تدريسُه اللغة العبريّة واللغات الشرقيّة في جيمناز همبورغ الأكاديمي؛
- ومحاضراتُه في الفلسفة والرياضيّات والعلوم الطبيعيّة؛

كل هذه المحطّات مجتمعةً كانت تشكّل معالم لمسارٍ علمي وديني متنوّع وغني، وتكوِّن بالتالي موضعَ افتخارٍ لمدينة همبورغ، مسقطِ رأسه[٢].

من المؤلّفات التي نشرها ريماروس وهو بعد على قيد الحياة، نذكر : "رسائل في الحقائق السميا في الديانة الطبيعيّة"، سنة ١٧٥٤؛ كانت تعتبر مرجعاً نفيساً "للمنوّرين" الذين كانوا يرون فيها دفاعاً عظيماً عن الديانة الطبيعيّة ضد الضربات المخيفة التي

(١) أنظر كتاب Georges PONS, *Gothold Ephraïm Lessing et le christianisme*, Didier, Paris, 1964, p. 230 et n. 47

(٢) أنظر مقدّمة Gerhard ALEXANDER، ناشر كتاب رايماروس (Reimarus): *Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, Insel Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1972, p. 7.

كان يُسدِّدُها التيّار الإلحادي. إنّ الرواج الكبير الذي لقيته هذه الرسائل تؤكّده الطبعات المتتالية؛ ففي سنة ١٧٩١، كانت تعاد طباعتُها للمرّة السادسة.

بوجيز الكلام، حتى هذا التاريخ، لا أحد كان يعرف أنّ أعمالَ رايماروس المنشورة لا تمثّل إلاّ القسم العيِّن العائم من جبل الجليد، وأنّ هناك كتاباتٍ نادرةً في عنفِها ضدّ الكتاب المقدّس كانت لا تزال تربضُ في قعر أدراج مكتبته، وتتحيّن الفرصة المؤاتية لتخرج إلى الملأ.

في المقدّمة الطويلة التي بها يستهلّ أبحاثَهُ الكتابيّة الضخمة الممتدّة على حوالى ٣٠ سنة، تحت عنوان : "دفاع عن عُبَّادِ الله العقلانيين"، يشرح لنا رايماروس الأسباب الوجيهة التي دفعت به إلى ممارسة هذا النوع من التقية الفكريّة :

"إنّه لأحرى بالحكيم، ليعيشَ بسلامٍ، أن يخضع للآراء السائدة والتقاليد المتّبعة، ويتساهل معها ويلزم الصمت، مِن أن يُسبِّب تعاستَه وتعاسة الآخرين بقوله قبل الأوان ما يفكّر به"[٣].

ويزداد الأمر وضوحاً عندما يقول لنا رايماروس في المقاطع التالية إنّ مسيحيّتَه إنما هي نتيجةُ الصدفة (Zufall)، وإن انضمامَه إلى الكنيسة لم يكن وليدَ تفحّصٍ حر، وخيارٍ معلَّل للدين الأمثل والأفضل[٤]. وفي هذا المضمار، يُسلّط هجومَه على ما يتعبره مفاهيم مغلوطة استوطنت فكر المسيحيين، وتقوم على رفع الشكر العميق لله على أنه أغدقَ عليهم نعمه اللامتناهية، ويسَّر لهم ولادتَهم في حضن الكنيسة. يقول رايماروس إنّ صلاةَ الشكر ليست حكراً على المسيحيين؛ فاليهودي والمسلم يُصعِّدان إلى الله آياتِ الحمد ذاتِها. غيرَ أنّ الأسلوبَ المتّبع في المسيحيّة، على حدِّ قولِ رايماروس، هو أكثر رياءً وأدهى، إذ يُطلبُ إلى طالبي العماد والانتساب إلى الكنيسة أن يجاهروا أولاً بإيمانهم

(٣) راجع مقالة ليسنغ تحت عنوان "Anti-Goeze" في "الأعمال الكاملة" للناشر Paul Rilla : Anti-Goeze, 7, VIII, p. 252، أو مقدّمة Gerhard Alexander، **المرجع ذاته**، ص ٤١.

(٤) أنظر *Apologie oder*، المقدّمة، ص ٤١.

بالآب والابن والروح القدس للحصول في المقابل على سرِّ العماد. وهكذا في سنِّ الطفولة وقبل التمكّن من اللجوء إلى طاقاتنا العقليّة لإدارة حتى الأمور العاديّة في حياتِنا، قبلنا المعموديّة باسم الله، وأصبحنا مسيحيين في غفلةٍ من العقل[٥].

بهذا الأسلوب النقدي اللاذع، وفي مقدّمةٍ مسهبةٍ تقع في ثلاثة عشر مقطعاً، يُمهِّد رايماروس لاستدعاء الكتاب المقدّس في عهديه القديم والجديد للمثول أمام محكمة العقل العليا. فالهدف الأساسي الذي حدّده في مقارباته البيبليّة هذه والأولى في نوعها وشموليّتها، ينشطرُ إلى شطرَين؛ في الشطر الأول سيحاول رايماروس أن يبرهن أنّ ادعاءات الأديان الوضعيّة بأنها مهبط للوحي الإلهي، هي مجوّفة وكاذبة، وخارج العقل والطبيعة والكون بأسره، إستحالة مطلقة لإمكانيّة التواصل مع الله والتزوّد بإيحاءاته والاسترشاد بمشيئته. وفي الشطر الثاني، سيسعى رايماروس بكلّ ما أوتي من علم واطّلاع وسعة معارف إلى إثباتِ ما يعتبرُه حقيقة دامغة، ألا وهي انّ الكتاب المقدّس في شقّيه القديم والجديد، لا يتعدّى كونَه مجموعةً من النصوص، يتحكّم فيها الاختلاط الذهني والالتباس وعدمُ الدقّة والوهم والاختلاق والكذب والغباوة.

إنَّ أوّل ظهورٍ لمقاطع من كتاب رايماروس "دفاعٌ عن عباد الله العقلانيين"، يعود إلى سنة ١٧٧٤[٦]، عندما نشرها ليسنغ (Lessing)، حافظ المكتبة الدوقيّة في ڤولفنبوتّل (Wolfenbüttel)، في سلسلة مقالات في التاريخ والآداب. وفي فصح ١٧٧٧، نشر ليسنغ مقتطفات من كتاب رايماروس تحت عنوان : "التشهير بالعقل من على منابر الواعظين في الكنائس"[٧]. ولكي يبعد الاستدلال إلى رايماروس، أخذ ليسنغ تدبيراً احترازياً بوضع المقالات الخمس تحت عنوان: "مقاطع لمؤلّف مُغفّل". بالنسبة إلى المقطع الثاني، فإنّه يحملُ العنوان التالي : "إستحالةُ وجود وحي يؤمن به البشر بطريقة مُعلّلة"[٨]. أما في المقطع

(٥) أنظر المرجع ذاته، ص ٤٢–٤٣.

(٦) أنظر الأعمال الكاملة لليسنغ لناشرها Paul RILLA، المجلّد السابع، *Anmerkungen*، ص ٨٧١.

(٧) المرجع ذاته، ص ٦٧٣–٦٨٦.

(٨) المرجع ذاته، ص ٦٨٦–٧٣٤.

الثالث، فيتناول رايماروس مسألةَ "عبور البحر الأحمر من قبل الإسرائيليين"[٩]. يتوقّف رايماروس مليّاً عند سردِ رحيلِ بني إسرائيل في الفصل ١٢ من سفر الخروج، من الآية ٣٧ حتى ١٣٨: "ثمّ رحلَ بنو اسرائيل من رعمسيسَ إلى شكُوت بنحو ستّ مئة ألف ماشٍ من الرجال، ما عدا العيال. وصعد أيضاً معهم خليطٌ كثيرٌ وغنمٌ وبقرٌ ومواشٍ وافرةٌ جداً".

إنَّ المنهجيّة النقديّة التي سيعتمدها رايماروس ليقارب النصوص الكتابيّة هي بعيدة كلَّ البعدِ من منهجيّةِ اوريجانوس التي تقوم على وضع هذه النصوص في نوعٍ أدبي لا يكشف معناه إلاّ للتأويل المستند إلى المجازية والاستعارية. فرايماروس يقاربُ الكتاب المقدّس في حرفيّته الجافّة، كونَه كتابَ تاريخ، موثق بمعطيات جغرافيّة دقيقة وبإحصاءات رقميّة. لذا يقوم رايماروس بإخضاع هذا المقطع من سفر الخروج إلى تعدادٍ مفصّل للرجال والنساء والأطفال والماشية، وينتقل بعدَها إلى استطلاعٍ ميداني لساحة الأحداث الواردة في هذا النص. فيقيسُ عرض بحر الأحمر وطولَه والأرض اليابسة حولَه. ويوزّع هذا الحشد الكبير من بني إسرائيل على هذه البقعة الجغرافية، ليستخلصَ أنَّ الأرقام المشار إليها تتجاوزُ بكثير استيعابيةَ المنطقة المذكورة. فينتهي إلى الخلاصة التالية : إنَّ هذه الرواية غيرُ واقعيّة، ومن ثمّ مختلقة ولا تمتُّ إلى الواقع بأيّ صلة.

إنَّ وقعَ هذه المقالة على القارئين المحافظين من الكنيسة اللوثرية كان هائلاً للغاية، وزكت النار المتأجّجة بين ليسنغ ومناوئيه المحافظين من اللاهوتيين. وفي حمأة المشادات اللاّهوتيّة والعقائديّة، نشر ليسنغ مقطعاً رابعاً للمؤلّف المغفّل، تحت عنوان : "إنَّ اسفار العهد القديم لم تكتب لتنقل كشفاً إلهياً"، مُدَعِّماً تأكيدَهُ هذا باستحالة العثور في صفحات العهد القديم على أيِّ تعليم حول خلود النفس والحياة بعد الموت[١٠]. وبغية إثبات موضوعيّة تحليله، يرى رايماروس من المفيد أن يستشهد بالعهد الجديد حيث مقاومةُ الصدوقيين

(٩) المرجع ذاته، ص ٧٣٤–٧٤٥.

(١٠) المرجع ذاته، المجلّد السابع، ص ٧٤٦.

للإيمان بقيامة الأجساد بعد الموت تثبت صوابيّةَ تحليلِه[١١]. فيُذكِّر بكلام يسوعَ لهم : "... وأما قيامةُ الأموات، أفما قرأتم ما قال الله لكم : أنا إله ابراهيم وإله إسحق وإله يعقوب؟ وما كان إلهَ أموات، بل إلهُ أحياء" (متّى ٢٢:٣٢).

إنَّ إدانة "كتب موسى" بموجب مبدأي اللاتناقض والتطابق ستقود رايماروس إلى التعاطي مع العهد الجديد بالمنهجية ذاتها. فالمقطع الخامس الذي نشره ليسنغ يحمل العنوان التالي : "في تاريخ القيامة"، حيث سيحقّق رايماروس في البنية الحديثة لما رواه الرسل حول قيامة يسوع الناصريّ، لإثبات تاريخيّتها، لأنها هي أساسُ الإيمان المسيحي. إذا كان هناك من ركائز صلبة لذلك، أم كانت بالفعل نقيض ذلك، واختُلفت لتعويم رجاءٍ تعرض لتداعٍ مؤلم.

في مقاربته لموضوع قيامة يسوع، يُعطي رايماروس أهميّة بالغة لما ورد على لسان متّى في الفصل ٢٧:٦٣-٦٤، حول هواجس رؤساء الكهنة والفريسيين ومخاوفهم في لقائهم ببيلاطس بعد يوم التهيئة للسبت : "يا سيّد، تذكرنا أنَّ ذاك المضلّل قال إذ كان حياً : سأقوم بعد ثلاثة أيام. فمر بأن يحفظ القبرُ إلى اليوم الثالث، لئلا يأتي تلاميذُه فيسرقوه ويقولوا للشعب : قام من بين الأموات، فيكونَ التضليلُ الآخِر أسوأ من الأوّل". يعلّق رايماروس على هذا المقطع بقوله: مهما يستطرد متّى الإنجيلي في التفاصيل، فإنه لن يفلت من هذه المعادلة : الإيمان بقيامة يسوع يبقى مسألةَ قناعةٍ ذاتيّة[١٢] (Innere Überführung) لا يمكن تناقلُه إلا من خلال شهادات الرسل التي لا تشكّل في الواقع برهاناً يستتبع آليّاً الاقتناع والتسليم بالأمر. وهكذا، يحذّرنا رايماروس، في بدء تحليله، من أنَّ كلَّ سعيٍ لجمع أدلّة دامغة تثبتُ تاريخياً قيامة يسوع سينتهي في الفشل المحتوم. غير أنَّ هذه التحذيرات التي أطرت تحاليلَ رايماروس وخلاصاته لم تنجح في مواكبة تفكيره في تأكيد الفرضيّة المعاكسة، أي جمع الأدلّة والوثائق لإثبات التيقّن التاريخي من أنَّ يسوع الناصري لم يقم فعلاً.

(١١) المرجع ذاته، ص ٧٧٤.

(١٢) المرجع ذاته، ص ٧٧٩.

وهنا نسأل بحق : لماذا مسألة التبشير بقيامة يسوع تبقى أبداً أسيرة القناعة الذاتيّة، وتأكيد العكس لا يبقى هو أيضاً في نطاق القناعة الباطنة عينِها؟ مهما يكن من أمر، نلاحظ بشكلٍ لا لبس فيه أنَّ مبدأ اللاتناقض والتطابق اللذين تبنّاهما رايماروس في دراسته التحليليّة لنصوص الكتاب المقدّس لم يثبت عليهما، وفي مواضع كثيرة من كتابه يمعن في نقضهما، مُؤْثِراً الاستشراس في الدفاع عن فكرةٍ مسبقة، على احترام معيار نقدي لا يخدم مبتغاه.

في رواية متّى لقيامة يسوع، تستوقف رايماروس كلمةٌ واحدةٌ يعتبرها مدخلاً أساسياً لمعرفة ما حدث فعلاً : "فيسرقوه". يلاحظ رايماروس أنَّ ما طالب به رؤساء الكهنة والفريسيون في ما يخصّ حراسة القبر، لم ينفَّذ من قبل السلطات. ويحاول رايماروس تدعيمَ هذه النظريّة بما يحسبُه وقائع مستقاة من نصوص الإنجيليين أنفسهم : كان القبر محفوراً في صخر يملكه يوسف الرامي، أحد تلاميذ يسوع، وكان الوصول إليه يمرّ في حديقته (مر ١٥:٤٢-٤٧). ويلفت رايماروس النظر إلى أن يوسف هذا قد سبق له وطالب بأن يأخذ جسد يسوع ويدفنه في مقبرته. وفضلاً عن ذلك، يتابع رايماروس،كانت هناك مريم المجدليّة والنساء الأخريات؛ وجميع الرسل كانوا يعرفون جيداً المكان الذي وُضع فيه يسوع بعد صلبه وموته[١٣]. زد على هذه المعطيات أنَّ النساء اللواتي ذهبن باكراً إلى القبر، لم تكنَّ خائفاتٍ من الحرّاس، بل كان يشغل بالهنَّ همٌّ واحدٌ : "من يدحرج لنا الحجرَ عن باب القبر؟" (مر ١٦:٢).

إلى هذا الأمر، يضيف رايماروس ما قالته مريمُ المجدليّة لسمعان ويوحنا وللملاكَين الجالسَين حيث وضع جثمان يسوع : "أخذوا ربّيَ ولا أدري أين وضعوه" (يو ٢٠:١٣)؛ و"أخذوا الربَّ من القبر، ولا نعلم أين وضعوه" (يو ٢٠:٢). يستخلص رايماروس مما سبق، "أنه من المحتمل أن يكون جسدُ يسوع قد سُرق خلسةً من القبر أثناء الليل، وأُخفي في الأرض في مكانٍ ما"[١٤]. ويضيف

(١٣) أنظر المرجع ذاته، ص ٧٨٤.

(١٤) المرجع ذاته، ص ٧٨٤.

رايماروس إلى هذا الاستنتاج لائحةَ الفروقات في سرد الرسل الإنجيليين لقيامة يسوع ويدخلها في خانة التناقضات التي تتقاطع لتؤكّد للعقل النيّر الحقيقة المعاكسة. ثمّ يعبُر رايماروس من مسألة القيامة إلى موضوع الأمكنة التي يذكرها الإنجيليّون لظهورات يسوع بعد موته. فينهي مقالته بالإشارة إلى أنَّ البشرَ الذين لهم أعين لترى، والذين من أجلهم كان على يسوع أن يقوم فعلاً من الموت، فيرسي سعادتَهم على ركيزة صلبة وبيِّنة، كانوا بكلِّ أسفٍ على موعدٍ مع خيبة أمل مريرة، ولم يفلحوا برؤيته[١٥]. فلو تراءى مرةً واحدةً في الهيكل وأمام المجلس الكبير في أورشليم، لكانت الأمةُ بأجمعها آمنت به، يؤكّد رايماروس، ولكانت الآلاف من اليهود وذريتهم أنقذت من الهلاك، ولما كان الشيطانُ نجح في تأليبِ الملايين من البشر ضدّ حفنةٍ من تبّاعِ يسوع الناصري. ويعتقد رايماروس أنَّ فضيحة عدم ظهور يسوع بشكلٍ علني على هؤلاء الناس المؤرقين في انتظارهم، تكفي لوحدِها أن تُهدِّم أيّ صدقيّة لرواية قيامة يسوع من بين الأموات، لأنَّ عدم ترائيه لهؤلاء البشر لا يتّفق البتة مع الغاية الأساسيّة التي من أجلها أتى إلى العالم. ويختم رايماروس مجموعة ملاحظاته هذه بالإيضاح التالي: "إنه لمن الجنون أن نتذمَّر من عدم إيمان الناس ونأسف له، عندما نرانا عاجزين عن إتيان برهانٍ مقنع تحتاجه بالضرورة مسألة قيامة يسوع، هذا إذا ما سلكنا بموجب مقتضيات العقل السليم"[١٦].

إنه لمن النافل الإشارة هنا إلى عمق الصدمة التي أحدثها هذا المقطع للكاتب المجهول في صفوف الكنيسة اللوثرية. فكان الاستنفار العام للأعلام المجلِّين في حقل المجادلات الفلسفيّة واللاهوتيّة للدفاع عن عقيدة مفصليّة في كرازة الكنيسة، ألا وهي قيامة الرب يسوع، التي هي وحدها، على حدّ قول القديس بولس، منعت الإيمان المسيحي من أن يكون باطلاً.

(١٥) أنظر المرجع ذاته، ص ٨١١-٨١٢.

(١٦) المرجع ذاته، ص ٨١٢.

غيرَ أنَّ هذه البلبلة، على خطورتها وقساوتها، لم تكن بعد الذروة في حمأ المشاجرات اللاهوتيّة التي شهدتها ألمانيا اللوثرية في المنتصف الثاني من القر الثامن عشر. ففي أيار سنة ١٧٧٨، نشر ليسنغ المقطع الأخير للمؤلّف المغفَل تحت عنوان يبدو للوهلة الأولى بريئاً في صياغته : "في هدف يسوعَ وتلاميذِه" ولكنِ المضمون كان على غير ذلك. إنه القرار الاتّهامي الأشدّ إيلاماً والأكث كيدياً في التاريخ ضد يسوعَ وتلاميذِه.

يعتبر رايماروس أنَّ محاكمةَ يسوعَ وصلبَه وموتَه سدَّدَت ضربة قاضية لآمال التلاميذ[١٧] الذين كانوا يدغدغون الحلم، لحظة تجاوبهم مع دعوة يسو وتركِهم كلَّ شيء ولحاقِهم به، بالاشتراك في الحكم الأرضي الذي كان المسيح مزمعاً أن يرسيَه[١٨]. والإنجيليّون أنفسهم بحسب قول رايماروس، يعطون دلائل واضحة حول هذه النقطة بالذات، أي أنَّ يسوع هو المسيح المنتظر الذي سيحكم على كرسي داود، طبقاً لانتظاراتهم الوطنيّة وتوقهم إلى إقامة مملكة أرضيّة[١٩] تسحق أعداء إسرائيل وترجع كرامةَ الشعب اليهودي المسلوبة. وهذا الوعد أكّده يسوع نفسه مراراً لتلاميذه بقوله لهم إنهم سيملكون على أسباط إسرائيل الاثني عشر.

في هذا الإطار، لا يتردّد رايماروس باتّهام الرسل بالسعي الحثيث إلى "العظمة" (Hoheit) والسلطة (Herrschsucht) من جهة، وإلى الكسب المادي الوافر، من جهةٍ ثانية[٢٠]. إنَّ هذه الغاية المبطّنة والمحرّكة باستمرار لسلوك الرسل، دفعت بهم، كما يتصوّر رايماروس، إلى تزوير الحقائق وتحويل مجرى الأحداث إبّان تبشير يسوعَ بعد موتِه. لقد استطاعوا الاستفادة من تصوّرين للأزمنة المسيحانيّة في المذاهب اللاهوتيّة اليهوديّة آنذاك. فيستشهد رايماروس بما يقولُه تريفون

(١٧) أنظر المرجع ذاته، المجلّد السابع، ص ٣٢٥.

(١٨) أنظر المرجع ذاته، ص ٣٥٧.

(١٩) أنظر المرجع ذاته، ص ٣٥٨.

(٢٠) أنظر المرجع ذاته.

اليهودي (Tryphon) في كتاب **يوستينوس الشهيد** حول مفهومين يهوديين في التلمود وكتابات لاحقة :

– حسب النظرة الأولى، يخرج المسيح من سبط يوسف، وعليه أن يتألم ويموت.

– وحسب النظرة الثانية، يخرج المسيح من سبط يهوذا، من نسل داود، ويحكم على كرسي هذا الأخير[٢١].

أمام المأساة التي حلّت بهم وخيبة الأمل التي ضربت طموحاتهم بعد موت معلّمهم يسوع، وتشديداً لعزيمة المؤمنين المحبطين، رأى التلاميذ من المناسب أن يلتجئوا إلى النظرة المسيحانيّة الثانية، وشيّعوا بكلّ الوسائل أنّ يسوع القائم من الموت سيعود سريعاً ليحقّق ما وعد به.

أما في ما يختصّ بموضوع صدقيّة الشهادة التي تعطيها نصوص العهد الجديد على نسب يسوع الإلهي، فيرى رايماروس أنّ الأعاجيب المنسوبة إلى يسوع والتي من شأنها أن تثبت هذا الأمر، لا تشكّل البتة برهاناً دامغاً، وهي بالتالي تحتاج إلى تحقيق دقيق لإثباتها كأحداث فوق الطبيعة[٢٢] (Übernatürliche Begebenheiten). غير أنّ اللهجةَ النقديّة التي يتبناها رايماروس بالنسبة إلى معجزات العهد الجديد فتبدو أقلّ عنفاً من تلك التي ترافق تحليله للأحداث الخارقة الواردة في العهد القديم. والسبب في ذلك يعود إلى أنّ أعاجيب العهد الجديد تتناول الإنسانيّة المتألّمة والمحطّمة في أمراضها، بينما أعاجيب العهد القديم "الضخمة" و"المرعبة" تأخذُ من الطبيعة مسرحاً لحدوثها. بالرغم من تأثّره بهذه الناحية الإنسانية، ينتقد رايماروس الإنجيليين لسردهم هذه المعجزات بأسلوبٍ "سطحي" و"جاف"، من دون التوسّع في ظروف حدوثها وجمع معلومات إضافيّة حول التأثير الذي أحدثته على الناس، الأمر الذي يمكّن الباحث من التأكّد من صدقيّة الرواية. هنا نلاحظ بشكلٍ بيّنٍ إلى أي مدى كانت انتقادات Thomas Woolston المجدد

(٢١) أنظر المرجع ذاته، ص ٣٣٦.
(٢٢) أنظر المرجع ذاته، ص ٣٥٠.

العقلاني والمنضوي تحت راية "التفكير الحر" (*Free thinking*) – وملاحظاته (*Discourse on the Miracles of our Saviour*, London 1727) في كتابه: **مقالة في معجزات مخلصنا**، مقرّرة في الاتّجاه الذي ستسلكه أبحاث رايماروس.

بوجيز الكلام، يطعن رايماروس في مفهوم الأعجوبة، لأنها تتجاوز منظومة قوانين الطبيعة التي وضعها الله بنفسه كخالق ومدبّر للوجود بأكمله. فكيف يمكن أن يدخل اللهُ في تناقضٍ مع نفسه؟ بالإضافة إلى ذلك، يعتقد رايماروس أنّ اللجوء إلى المعجزات لا يشكّل استدلالاً منطقياً وبرهاناً حسيّاً مقنعاً على ألوهيّة يسوع؛ فالوثنيّة تزخر بالأعاجيب، والأديان كافّة تتفنّن في الروايات الخارقة لقوانين الطبيعة. الدين الصحيح والمذهب القويم هو ذاك الذي يتمتّع بالصدقيّة الداخليّة (Innere Glaubwürdigkeit) لدفع الناس إلى الموقف الإيماني وقبول الكرازة[٢٣]. هذا ما يفتقر إليه تاريخ المسيحيّة، يقول رايماروس. ليس هناك من تمحّصٍ عقلي وتحقق جدّي وصارم.

ويختصر رايماروس مقاربته هذه برسم لوحة للمسيحيّة عبر العصور : من جهة، نرى اصطفافاً "للمرتدّين"، يُطلب إليهم أن يُخضعوا العقلَ لأوامر الإيمان ومقتضياته؛ لذا نتبيّن أن لدى هؤلاء طاقة كبيرة للسذاجة وسرعة التصديق، من دون أي مناعة فكرية. ومن جهة ثانية، نرى "معلّمين" يمارسون "الخدعة التقية" (Pia Fraus)[٢٤]. بناءً على هذه المعطيات، يعود رايماروس ويؤكّد "إحساسَه الداخلي" (moralische Gewißheit) بأنّ تلاميذ يسوع لم يسعوا إلا إلى السلطة والعظمة واكتناز الخيرات الأرضيّة. وتحقيقاً لهذه الغاية، استغلوا الإهمال الإداري الذي كانت تعاني منه الامبراطوريّة، والفوضى العامّة في المجتمع، وأسّسوا "دولة" في قلب "الدولة"[٢٥].

(٢٣) أنظر المرجع ذاته، ص ٣٥٢.
(٢٤) أنظر المرجع ذاته.
(٢٥) أنظر المرجع ذاته، ص ٣٦٩.

وهكذا، كانت الجماعة المسيحيّة الأولى ،على حدِّ قول رايماروس، تشكِّل جسماً إدارياً مستقلاً، تحت سلطة الرسل وبموجب رغباتهم. وكان الرسل أيضاً وخصوصاً يشجّعون على التصدّي للقوانين العامّة وخرقها، تطبيقاً للعقيدة القائلة بوجوب الخضوع لله ولا للبشر.

إنَّ الأمر المستغرب في هذه المقاربة المتشنّجة لبدايات المسيحيّة وانتشارها هو تعارض طروحات رايماروس في هذه المقالة مع ما يقوله سابقاً في الكتاب عينه، مشدّداً على أنَّ المسيحيّة تغلَّبت على الوثنيّة بمعطيين أساسيّين : استعمال العقل والسلوك التقي والأخلاقي. كيف السبيل إلى التوفيق بين استعمال وإخضاع العقل إلى مقتضيات الإيمان؟ وبين السلوك التقي والقيام بحركة انفصاليّة وإقامة "دولة" منشقّة ضمن "دولة"، ودفع الناس إلى خرق القوانين العامّة والرضوخ أولاً إلى مشيئة الله وتجاوز أوامر السلطات المحليّة؟

هل كان اوريجانوس مُختلاً عقلياً، نتساءل هنا بحق، حتى يلجأ إلى يوميات الجماعة المسيحيّة الأولى وسلوكيّاتهم المفترض أن تكون معروفة من قبل الكثيرين في المجتمع آنذاك، ليستقي منها معطياتٍ مهمّة في خطابه الدفاعي عن المسيحيّة وعقائدها، إذ يتساءل في كتابه **ضد سلسيوس**: علامَ تلومون المسيحيين؟ على أنهم لا يعيشون في الفِسق والعهر، ويدفعون الضرائب ويحافظون على السلم؟

إنَّ ملف الاتّهام ضدّ المسيحيّة الذي كوّنه رايماروس باسم "عباد الله العقلانيين"، ينتهي إلى رفضٍ قاطع للعهد الجديد. والسبب في ذلك يعود إلى عدم التطابق في شهادات الإنجيليين. ويُرجع المؤلّف هذا التناقض إلى "الكذب والاختلاق".

بعد هذا العرض السريع لطروحات رايماروس، نرى من المفيد أن نتوقّف عند النقاط التالية :

١. إنَّ مفهوم رايماروس لكتابة التاريخ والتعليق على الأحداث يجعل كل محاولة لوصف ما حدث أو لنقل فكرةٍ تهمُّ الكاتب من أمرٍ ما حدث فعلاً،

مغامرةً محكومة بالفشل مُسبقاً. وهكذا، إذا كان هناك عدم تطابق في الروايات، وتشديدٌ متفاوت بين كاتبٍ وآخر، على نقاطٍ مختلفة، قد يصل في بعض الأحيان إلى حدِّ التناقض، بدل أن يستفيد من دوائر التنوير هذه في تعدُّديّتها، يرى رايماروس نفسه مدفوعاً إلى رفض هذه المقاربات وجعلها في خانةِ الاختلاف، وإلى إنكار الحدث بكليّته ووضعه في مرتبة التخيّلات. وهنا نتساءل : حول أي حدثٍ من أحداث التاريخ نرى تقاطعاً كاملاً في كتابات المؤرّخين؟ ألا نرانا أمام تحاليلَ ممهورةٍ بذاتيّة المؤرّخ وتاريخه الشخصي، ودائماً مجتزأة لأنها تلتزم الزاوية التي منها ينطلق المؤرّخ ليشرح الحدث وينقله؟ وهل تعدّد الروايات يلغي الحدث؟ وهل الكتاب المقدَّس كتاب تاريخ، أم فيه سردٌ يغلب عليه الطابع الرمزي لبعض الأحداث التاريخيّة في إطار اختبار روحي للعلاقة مع الله والإنسان؟

٢. يعتبر رايماروس أنَّ الأديان الوضعيّة التي تستند إلى وحي إلهي خاص حصل في حقبة تاريخيّة محدَّدة، إنما هي مصدر لصراع البشر بعضهم مع بعض. وحروبُ الأديانِ خيرُ دليلٍ على ذلك. ويعتقد رايماروس، على شاكلة كل فلاسفة عصر الأنوار، أنَّ الدين الوحيد الذي بمقدوره أن يعطِّل صاعقَ تفجير التصادمات بين الأنبياء وأن يرسي سلاماً محكوماً بالديمومة، هو حصراً دينُ الطبيعة الذي تصوغه قُدرات العقل وحدَها، من دون أيّ رافدٍ إلهامي آخر.

أي بتعبيرٍ آخر، لم يكلّمنا الله في ملء الأزمنة بابنه الوحيد، بل كلَّمنا منذ الأزل بكياننا البشري، وبكلّ ما هو كائن، وتركنا وشأننا مع نواميس هذا الوجود.

وهنا نطرح السؤال المفصلي التالي : هل دين الطبيعة يؤمن التوافق بين العقول أكثر من ميادين العلم؟ ماذا نرى في حقول الاختبارات العلميّة الصرفة، حيث لا تنظيراً ما ورائيّاً ولا منطلقات خارج مشاهدات العقل الحسيّة والمخبريّة؟ هل هناك توافق نظري وتحليلي بين العلماء أنفسهم؟ ألا يقول العالم الكبير Popper في تحديده الرائع للنظريّة العلميّة الرصينة : إنَّ الطابع العلمي لنظريّة ما، يقوم على إمكانيّة دحضها فيما بعد والتوسّع في البحث للوصول إلى نظريّةٍ أخرى أقلّ خطأ؟ انطلاقاً من هذا الوعي لمعارف الإنسان في الميادين كافة، وخصوصاً

العلميّة منها، دفع بالباحثين في تاريخ العلوم إلى القول : التاريخ هو مقبرة النظريّات العلميّة.

بمختصر الكلام، إنَّ مصير دين الطبيعة لن يكون البتة أفضل من مصير النظريات العلميّة، والتوافق المطلق بين العقول المحرَّرة مما يسمّى وحيٌ إلهي، فكرةٌ مجرَّدة، تتوالد من ذاتِها في دوّامة التنظير البحت والعاجز عن دخول حيّز الواقع.

٣. إنَّ مركزيّة فكرة التضليل والكذب في أسفار الكتاب المقدّس التي تلاحق أبحاث رايماروس البيبليّة، تدفعنا طوعاً إلى البحث عن أسباب هذه الانتفاضة في حياة رايماروس بالذات.

يقول Georges Pons إنَّ أسلوب رايماروس النقدي وطروحاتِه تخلق صعوبات أكثر منها حلولاً. غير أنَّ رايماروس لم يكن ليتقبّل بحماسٍ ومن دون أي تردّدٍ فكرةَ الكذب لو لم يشعر أنه كاد يسقط هو بذاته ضحيّة ما تعلّمه في شبابه من أنَّ الكتاب المقدّس هو مجموعة نصوصٍ أوحى بها الله حرفياً، وهي بالتالي في مَأمنٍ من الانتقاد والبحث الفيلولوجي، وليس بوسعنا أن ننفذ إلى مسبّبات انتفاضة رايماروس، يؤكّد جورج Pons، إلا على ضوء الحرفيّة البيبليّة الجافّة التي كانت سائدة آنذاك، يَدعمها الاتّهام المتواصل للعقل بالفساد الباطن والعجز الجوهري عن فهم أيِّ شيءٍ من عالم الغيب الذي هو في أساس عالم المحسوسات وديمومته.

وينتهي جورج Pons إلى الخلاصيّة التالية : إنَّ كتاب رايماروس "دفاعٌ عن عُباد الله العقلانيين" يبيّن بشكلٍ جليّ عمقَ الأزمة وخطورتَها الناجمة عن الطلاق بين تطوّر العقلانيّة وإنجازاتها، من جهة، والتقليديّة البيبليّة المقاومة لأيّ تجديد وتطوير من قبل السلطات الكنسيّة اللوثرية آنذاك، من جهةٍ ثانية.

لنسلِّم جدلاً أنَّ ما يذهب جورج Pons إلى تعداده من أسبابٍ كامنة وراء ثورة رايماروس هو حقيقة ويشكّل بالتالي أسباباً تخفيفيّة؛ ولكن كيف لنا أن نتفهّم موقفه من يسوع الناصري بالذات واتّهامه إياه بالكذب والتدجيل والسعي

المسعور إلى سلطة زمنيّة وتأسيس مملكة أرضيّة، بغية الحصول على خيرات الأرض وثرواتها؟ كيف حَصَّن رايماروس نفسَه ضدَّ عظمة كلام يسوع وفرادته عن المحبّة والخروج من الذات، وإفناء الذات من أجل الآخر، والكفر بالذات من أجل خيور الزمن الآتي، وإرساء "الحكم" في مدينة المحبّة والسلام التي كان يدعو الناس إليها، على الانسحاق والتواضع والخدمة، وبذل الذات من أجل إسعاد الآخر؟ هل قرأ رايماروس المقاطع التي يدعو فيها يسوعُ إلى الغفران الدائم والمصالحة المستمرّة مع الآخر، وحب الأعداء، وكسر حلقة العنف بالمغفرة من على صليب الهوان والذل؟ ألم يقرأ مثل الابن الضال ومثل السامري؟ ألم يرَ ثورة يسوع على رؤساء الكهنة والفرّيسيين ودفاعَه عن الزانية وعن كلّ مظلوم؟ لماذا لم يؤخذ بشخصيّة يسوعَ الناصري وكلامِه كما حدث لقائد ثورة اللاعنف غاندي في الهند، عندما صرخ بعد انتهائه من قراءة الإنجيل وأطلق نداءَه المدوي إلى المسيحيين قائلاً : "أعطوني مسيحَكم، وخذوا مسيحيّتكم!".

يسوع والهيكل بين السرد اللوقاويّ والتاريخ
دور الهيكل في الرواية اللوقاويّة وأساسها التاريخيّ

د. دانيال عيوش
جامعة البلمند

مقدّمة

يبدأ الإنجيل الثالث سردَه في هيكل أورشليم ويُنهيه هناك. هذا ليس بصدفة كما أشار إليه بعض الدراسات الحديثة[١]. إنّ صورة يسوع في هذا الإنجيل لا تكتمل إلا بالكلام عن علاقته بهذه المؤسّسة المركزية في الديانة اليهودية القديمة التي كانت قد دُمّرت قبل تدوين لوقا إنجيله. لذلك يجدر البحث عن الجذور التاريخية لهذه الناحية المميزة من حياة يسوع الناصري وعن طريقة عرض لوقا لموقف يسوع المعارِض والمناقِض للرأي اليهوديّ الرسميّ.

لمعالجة هذه المسائل سيتطرق القسم الأول من هذه الدراسة إلى دور الهيكل في السرد اللوقاوي وفي علاقته بيسوع. بدلاً من التحليل الدقيق والمستَنْفِد لأعمال يسوع وأقواله حول الهيكل، يقدّم هذا البحث رسمًا للاستراتيجية السردية ومعناها المحوريّ في الإنجيل. بكلام أكثر تِقنيةً سندرس استخدام لوقا للمكان من أجل بناء البنية الروائية الكبرى (macronarrative). هذا لأنّ الكاتب يميّز بين وجود يسوع "في الجليل" ووجوده "على الطريق" أو "في أورشليم". فكل

(١) LOENING, K., *Das Geschichtswerk des Lukas*. Band I: Israels Hoffnung und Gottes Geheimnisse (Urban Taschenbücher 455), Stuttgart et. all.: Kohlhammer 1997, 69; GANSER-KERPERIN, H., *Das Zeugnis des Tempels*. Studien zur Bedeutung des Tempelmotivs im lukanischen Doppelwerk (Neutestamentliche Abhandlungen N.F. 36), Münster: Aschendorff 2000; MEIER, J.P., A *Marginal Jew*. Rethinking the Historical Jesus. Vol. 2 Mentor, Message, and Miracles (ABRL) New York et all.: Doubleday, 1994, 184 note 9.

مكان يفرض تصرفًا ومواقف مختلفة كما أشار إليه العالِم Aletti في وصفه لدينامية السرد اللوقاوي(٢). أما فيما يخص بمحاكمة يسوع وأسبابها ونتائجها، فلن أتعمق فيها إلا بمقدار ما تساهم دراستها في تحليل السرد اللوقاوي الطويل أو في فهم الأحداث التاريخية حول الهيكل. هذا القسم من المقالة يقارب إنجيل لوقا كأحد أبرز المصادر المسيحية التي يعتمد عليها دارسو "البحث الثالث".

أما في القسم الثاني، فسندرس علاقة يسوع بالهيكل حسب ما يفهمها المؤرخون المختصّون بمسألة يسوع التاريخي. لذلك نعتمد على المناهج المتعدّدة الاختصاصات التي يطبقها "البحث الثالث" والتي تعود إلى حقول مختلفة كعلم الآثار وعلم الاجتماع ونقد الأدب المنحول والتاريخ اليوناني الروماني القديم والأنثروبولوجيا التثاقفية. بفضل هذه الدراسات سنكتشف أن المعلومات المتوفرة حول يسوع لا تقل من أهمية ولا من مصدقية إذا ما قارناها مع التي تتوفر حول أبرز شخصيات العالم القديم(٣). موضوع واحد يشغلنا بشكل خاص ألا وهو الدور الديني والاجتماعي الذي كان يلعبه الهيكل في أيام يسوع. من ثَمَّ نسأل عن الخلفية التاريخية للأحداث المسرودة في الإنجيل وعن طبيعة التهديد الذي رآه يسوع ينبع من الهيكل والذي دفعه إلى انتقاد هذه المؤسسة ومناقضتها.

١. البحث اللغويّ عن يسوع والهيكل في السرد اللوقاويّ

لا يقتصر إنجيل الطفولة في لوقا (لو ١-٢) على خبر الحبل بيسوع وطفولته فحسب، بل يسرد أيضًا طفولة المعمدان وهذا بواسطة أسلوب أدبيّ معروف في العالم القديم والمسمّى بالموازاة(٤). هكذا تتوالى عند لوقا بشارة زكريا مع

(٢) ALETTI, J.N., *El arte de contar a Jesucristo*. Lectura narrativa del Evangelio de Lucas (B.E.B. 77), Salamanca: Sígueme, 1992, 79-81.

(٣) Cf. THEISSEN, G. / A. MERZ, *The Historical Jesus*. A Comprehensive Guide London: SCM Press, 1998, p. 93-94.

(٤) PERROT, C.; Les récits de l'enfance de Jésus (CE 18), Paris: Cerf, 1976, 37 يقول إنّ الموازاة "شكل أدبيّ معروف جيدًا في العالم الهلّيني المعاصر له" (أي المعاصر للوقا). فقد كان بلوطارخوس وكتّاب آخرون يستعملون هذه الطريقة لكتابة سير أناس مرموقين. والقصص المتعلّقة بالمعلّمين هيلليل وشماعي تشكّل مثلاً على استعمال الموازاة في الأدبّ اليهوديّ الربانيّ.

بشارة مريم، ثم مولدُ يوحنا مع مولد يسوع، ثم ختانة يوحنا مع ختانة يسوع وتقديمه إلى الهيكل، فينتهي كلّ هذا بخبر عن يسوع وهو في سنّ الثانية عشر يتحدّث إلى معلمي الناموس في هيكل أورشليم.

إذا ألقينا النظر على أخبار الطفولة نجد أنّ بعد مطلع الكتاب (لو ١:١-٤) المشهدَ الأول للسرد اللوقاوي، أعني به مشهد بشارة زكريا بمولد يوحنا المعمدان، يقع تمامًا في هيكل أورشليم (لو ١:٥-٢٥). يتمّ بدء عمل الله الأخروي بإعلانه لكاهن يهوديّ في هيكل أورشليم(٥). هذا يعني أنّ لوقا يقدّم الهيكل في بداية سرده كالمكان التقليديّ للإعلان حيث، بحسب الديانة اليهودية، كان ينبغي أن يرسل الله خبره. ولكن الكاهن المتلقّي لم يتجاوب وأظهر قلة ثقة وإيمان للخبر الذي أعلن بدء الأزمنة الأخيرة والذي كان اليهود ينتظرونه بإلحاح (لو ١:١٣-١٧). لذا قال له رئيس الملائكة جبرائيل: "وها أنت تكون صامتًا ولا تقدر أن تتكلم إلى اليوم الذي يكون فيه هذا لأنك لم تصدق كلامي الذي سيتم في وقته" (١:٢٠). وكان هذا يحدث عندما "كان كل جمهور الشعب يصلّون خارجا وقت البخور" (١:١٠). فورَ خروج زكريا من القدس لم يتمكن من إعطاء البركة المحدّدة لهذه اللحظة(٦) بسبب صمته (١:٢٢). فانتظار الشعب وكشف الإعلان وصمت الكاهن وتعطّل البركة، هذه كلها تتم في الهيكل (آ ٢١-٢٢ ἐν τῷ ναῷ) وتشكل بداية رائعة للسرد اللوقاوي.

بالرغم من ترتيبات الناموس للكهنوت بالوراثة(٧)، لا نقرأ أنّ يوحنا المعمدان خدم في الهيكل. لا بل بالعكس، كان يوحنا "في البراري إلى يوم ظهوره

(٥) تتفق هذه البداية كل الاتفاق مع الرجاء الأخرويّ السائد في الفكر اليهودي آنذاك بأنّ الله سيدعو شعبه من أورشليم. راجع: MEIER, J.P., Jew II, 251.

(٦) حسب عد ٦:٢٤-٢٦ والمشناه (Tam. ٧:٢). راجع أيضًا:
FITZMYER, J.A., *El Evangelio según Lucas II*. Traducción y Comentario Capítulos 1-8:21, Madrid: Cristiandad, 1986, 86; BOVON, F., *L'Évangile selon Saint Luc 1,1 - 9,50* (CNT IIIa), Genève: Labor et Fides, 1991, 61.

(٧) FITZMYER, *Evangelio II*, 191; SANDERS, E.P., *Judaism: Practice and Belief*. 63 BCE - 66 CE, London: SCM Press, 1994, 53.

لاسرائيل" (لو ١:٨٠). هكذا نجد في كافة العمل اللوقاوي تضادًّا بين الهيكل والبرية، بين طقوس العبادة والاعتلان الالهي بعيدًا عن الحضارة وفي الطبيعة كما هي(٨). ونجد أن تغيير الأمكنة في الفصلين ١-٢ يرسم حركةً معاكسةً بين الصبي يسوع والصبي يوحنا. فيسوع يولد في قرية رعاة في اليهودية وينمو في قرية فلاحين في الجليل. لم تُعلن ولادته لكاهن في الهيكل بل لامرأة بسيطة في بيت متواضع في الناصرة. مع ذلك، تتوقف نهاية خبره في الهيكل عند محاولته للتمركز "فيما لأبي" كما يقول يسوع في ٢:٤٩ (ἐν τοῖς τοῦ πατρός μου)(٩). إذن، يسوع يطلب منذ طفولته أن يتأسّس في الهيكل لأنّه يعتبره بيته والمكان الطبيعي لعمله. ولكن لم يُسمح له هذا فعاد مع أهله اللذان "لم يفهما الكلام الذي قاله لهما" (٢:٥٠). فكان يسوع الصبي هذا "خاضعًا لهما" (٢:٥١) وينتظر ظهوره للشعب.

بعد أخبار الطفولة نتوقف الآن عند لو ٤:١-١٣ أي عند خبر يسوع في البرية حيث لوقا يذكر التجارب نفسها التي ذكرها متى ولكن بغير ترتيب، بحيث أنّ النص اللوقاوي يعطي للتجربة "على جناح الهيكل" (لو ٤:٩-١٢ ἐπὶ το πτερύγιον τοῦ ἱερου) المرتبة الثالثة والأخيرة مشدّدًا على أهميتها وصعوبتها. بهذه الطريقة يشير لوقا دون شك إلى المحنة الكبرى التي سيخضع لها يسوع في أورشليم وقت آلامه(١٠).

(٨) يأتي الكلام عن الاعلان في البرية مرات عديدة في العهد القديم ولا يغيب عن صفحات العهد الجديد. راجع مثلاً أع ٧:٣٠ و٤٤؛ ١٣:١٨. راجع أيضًا RADL, W ἔρημος in: DENT I, 1576-78؛ عيوش، دانيال، "في البرية يخلق الانسان الجديد"، في: الأنطونية ٣ (٢٠٠٢)، ١٧٨-١٧٩. يضيف لوقا التضادّ بين الهيكل والبرية لكي يدلّ إلى بداية جديدة للشعب الذي لم يعد يتكوّن في المدينة بل في البراري المحيطة بالمدينة. مع أنّ لوقا يربط فكرة الأرواح النجسة بالبرية (لو ٤:١-١٣؛ ٨:٢٩؛ ١١:٢٤) لا يكون هذا البعد الدلاليّ الذي يركّز عليه عند مقارنته مع الهيكل. بخصوص ميزة مفهوم البرية في لوقا راجع أيضًا:
MAHFOUZ, H., *La Fonction littéraire et théologique de Lc 3,1-20 dans Luc-Actes*, Kaslik: CEDLUSEK, 2003, 61-62.

(٩) هذه العبارة تشير بوضوح إلى قول يسوع الوارد لاحقًا في لو ١٩:٤٦ "بيتي بيت الصلاة" (ἔσται ὁ οἶκός μου οἶκος προσευχῆς) الذي يعتمد على استشهاد من أش ٥٦:٧٠.

(١٠) BOVON, F., *Evangile* I, 197; MEIER, J.P., *Jew II*, 184.

وإذا تقدمنا في قراءة الإنجيل نعثر على العبارة "وحين تمت الأيام لارتفاعه ثبّت وجهه لينطلق الى أورشليم" (لو ٩:٥١) التي تأتي كعامل حاسم ومقرّر في الرواية لأنّها تشكّل نقطة التحوّل (turning point) في السرد بين عمل يسوع في الجليل وبين صعوده إلى أورشليم الذي يستمرّ إلى دخوله الانتصاري إلى أورشليم والهيكل. فابتداءً من ٩:٥١ تصبح أورشليم وهيكلها المقصد الأخير لرسالة يسوع والطريق إليها، التي في الواقع لا تستغرق أكثر من أربعة أيام على الأقدام، تصير المكان الطبيعي لحياة يسوع وأعماله خلال عشرة فصول، لا بل هذا القسم من الإنجيل يرسم حياة المؤمن مع المسيح في صورة المسيرة (περιπατέω) والذهاب معه (πορεύομαι) إلى خروجه في أورشليم بمعناه الكتابي لكلمة "خروج" (لو ٩:٣١ ἔξοδος). خلال هذه المسيرة يذكّر لوقا قرّاءه إما أنهم على الطريق نحو أورشليم،(١١) إما أن يسوع ورفقاؤه يتقدمون في سفرهم دون ذكر الاتجاه لأنّه يُفهَم ضمنًا.(١٢)

في لو ١٩:٤٧-٤٨ نقرأ ملاحظة روائية لغاية الأهمية: "كان (يسوع) يعلّم كل يوم في الهيكل" وأنّ "الشعب كله كان متعلقا به يسمع منه". ما يروي لوقا هنا هو عملية فتح الهيكل بالاعتماد على مر ١١:١٥-١٩ مع التشديد على الفعل "كان يعلم" بشكل شبه جملة (periphrasis) وعلى العبارة "كل يوم" اللذين استوحاهما لوقا من قول يسوع في مر ١٤:٤٩. إليها يضيف لوقا أيضًا المصطلح التقنيّ "شعب" (λαὸς) في الآية ٤٨(١٣). يسبق هذه المقدمة إلى أعمال يسوع التبشيرية في الهيكل المشهد المعروف بطرد الباعة (لو ١٩:٤٥-٤٦) الذي يأخذ في إنجيل لوقا طابعًا ثانويًا ولا يكون السبب الرئيسيّ لرفض يسوع من قبل القادة الدينية في أورشليم. هؤلاء يعارضون يسوع لأنّه قرّر أن يجعل من الهيكل منبرَ تعليمه كل يوم. لذلك أيضًا يشدد لوقا أكثر من أي إنجيليّ آخر على

(١١) لو ٩:٥٣؛ ١٣:٢٢، ٣٣-٣٤؛ ١٧:١١؛ ١٨:٣١؛ ١٩:١١، ٢٨، ٤١.

(١٢) لو ٩:٥٧؛ ١٠:٤؛ ١٨:٣٥؛ ١٩:١، ٣٦.

(١٣) للمزيد من التفاصيل راجع:
HOWARD MARSHAL, I., The Gospel of Luke. A Commentary on the Greek Text (NIGTC 3), Grand Rapids: Eerdmans, 1979, 721-22.

أخبار تعليم يسوع 'في الهيكل' بتفاصيله وذلك في لو ٣٨:٢١–٤٧:١٩ حيث ينهي قائلاً:

"وكان في النهار يعلّم في الهيكل (ἐν τῷ ἱερῷ) وفي الليل يخرج ويبيت في الجبل الذي يدعى جبل الزيتون. وكان كل الشعب يبكرون اليه في الهيكل (ἐν τῷ ἱερῷ) ليسمعوه".

كان الشهود لهذا العمل، من جهة، 'الشعب كله' الذي يلعب دور المستمع والمتلقّي(١٤). وإلى جانب الشعب كان سلطات الهيكل والمدينة يشهدون لتعليمه وهم: "رؤساء الكهنة"،(١٥) "الكتبة"،(١٦) "الشيوخ" (١:٢٠)، "وجوه الشعب" (٤٧:١٩) و"الصدوقيون" (٢٧:٢٠). هؤلاء المسؤولون هم الذين يطلبون أن يهلكوه (لو ٤٧:١٩–٤٨؛ ٢:٢٢). وغياب فئة الفريسيين عن هذا القسم من السرد الروائي يبرز بقوة ويسلط الضوء على درجة العداوة القائمة بين السلطة في أورشليم ويسوع.

بعد الآلام والقيامة يلقي يسوع خطابًا مختصرًا يتعهّد فيه أن يُرسل "موعد أبي" ويأمر التلامذة أن يبقوا "في مدينة أورشليم" إلى ذاك الحين (لو ٤٩:٢٤). مجدّدًا سيكون الهيكل المكان حيث يتلقّون البركة والوعد. أخيرًا يختم الإنجيل ببركة يسوع القائم، تلك البركة التي توقفت في لو ٢٢:١ والتي تُعطى الآن لجماعة الشعب المؤمن المصلّي بفرح في الهيكل (καὶ ἦσαν διὰ παντος ἐν τῷ ἱερῷ لو ٥٠:٢٤–٥٣).

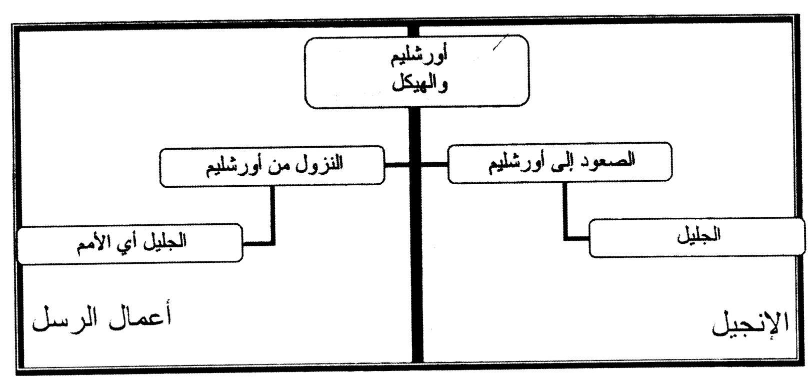
إن حركة الأماكن في السرد اللوقاوي تبرز ببساطتها ورسوخها. أما في الإنجيل فهناك مرحلة في الجليل (لو ١:٤– ٥٠:٩)، ثم مرحلة على الطريق إلى أورشليم (لو ٥١:٩–٤٩:١٩) وأخيرًا مرحلة في الهيكل وأورشليم (لو ١:٢٠–٥٣:٢٤). يتبع هذا التقسيم مؤشّرات الأماكن الواردة في الرواية والتي ترسم

(١٤) راجع لو ٤٨:١٩؛ ٤٥:٢٠؛ ٣٨:٢١؛ في ٩:٢٠ ترد كلمة "شعب" لوحدها.

(١٥) راجع لو ٤٧:١٩؛ ١:٢٠، ١٩.

(١٦) راجع لو ٤٧:١٩؛ ١:٢٠، ١٩.

بدقة هذه الحركة التصاعدية إلى أورشليم. أما في سفر أعمال الرسل، فيسوع نفسه يرسم حركة الأماكن فيما يخص العمل التبشيري كما يقول في نهاية الإنجيل (٤٧:٢٤): "وأن يُكرَز لجميع الأمم مبتدأً من أورشليم" أو كما يرد في بداية أعمال الرسل (٨:١): "وتكونون لي شهودًا في أورشليم وفي كل اليهودية والسامرة وإلى أقصى الأرض". هكذا نجد مرحلة تتمّ في أورشليم (أع ١:١–٤:٨)، ثم مرحلة تجري على الطرق النازلة من أورشليم كطريق السامرة وطريق دمشق أو طريقي قيصرية البحرية وأنطاكية (أع ٥:٨–٢٥:١٢) وأخيرًا تأتي مرحلة التبشير في كل المسكونة وصولاً إلى عاصمتها روما بيد بولس المقيَّدة (١:١٣–٣١:٢٨). يرسم الجدول الآتي أدناه هذه الحركة في المجلدين اللوقاويّين:

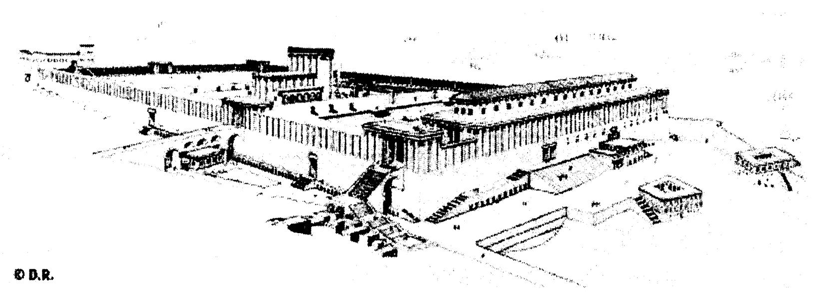


ما يجدر ذكره هو أنّ حركة العودة إلى أورشليم التي تتكرر في القسم الأخير من سفر الأعمال تؤكد المعنى الأخروي لقبول الأمم الأخبار الخلاصية الناجمة من أورشليم. وبين أحداث السرد في سفر أعمال الرسل يتميز حدث مهمّ جدًّا ألا وهو إغلاق أبواب الهيكل أمام بولس الرسول في أع ٣١:٢١: "فهاجت المدينة كلها وتراكض الشعب وأمسكوا بولس وجرّوه خارجَ الهيكل (ἔξω τοῦ ἱεροῦ) وللوقت أُغلقت الأبواب". بعد هذا الحدث الحاسم لم يعد للهيكل أي دور في الرواية وبعد تسليم بولس للسلطة الرومانية تخسر أورشليم دورها المركزيّ ولم يعد يذكرها الراوي بعد.

باختصار: يسوع عاش بعيدًا عن أورشليم. أثناء طفولته زار يسوع الهيكل مرتين وكان تتويجَ أعماله الاعلانية تبشيرُه في الهيكل إلى يوم اعتقاله ومحاكمته وصلبه. بعد القيامة انتظر التلاميذ تحقيق الوعد في الهيكل. هذه الأخبار ترسم الخطوط العريضة لعلاقة يسوع بالهيكل حسب إنجيل لوقا. ما هي العناصر التاريخية لهذه المعلومات؟ وما هي الخلفية الاجتماعية الدينية التي بنى لوقا عليها سرده الروائي؟ هذا ما سندرسه في القسم الثاني من هذا البحث.

٢. يسوع والهيكل في البحث التاريخيّ

٢. ١. لمحة اجتماعية ودينية لمكانة الهيكل في أيام يسوع



© D.R.

الصورة ١: تصميم الهيكل الثاني بحسب العالم في الآثار لين ريتماير (Leen Ritmeyer)

كان الهيكل في أيام يسوع قاعدة السلطة الاجتماعية لليهود وأبرز معالمهم الدينية. حسب ساندرس (E.P. Sanders) كانت الديانة اليهودية الشائعة (Common Judaism) في فلسطين والشتات تعترف بثلاث منارات دينية: الهيكل، المجمع (الكنيس) والبيت. ولكن بينها كان للهيكل المكان الأبرز والأكثر امتيازًا بسبب دوره كمركز ديني يجتذب إليه الحجاج في الأعياد على مدار السنة ويجمع فيه مساهمات الشعب اليهودي من كل العالم بواسطة نظام ضرائب خاص يؤمّن استمرارية أعمال المؤسسة(١٧). لرسم صورةٍ عن نظرة

(١٧) SANDERS, E.P., *Judaism*, 47-49

اليهود إلى الهيكل كثيرًا ما يُذكَر الذي دوّنه فلافيوس يوسيفوس في كتابه "ضد أبيون":

> "تدعونا الشريعة إلى اعتبار الله سيدَ الكون وتكلّف الكهنة خدمة الشؤون الأساسية. فوق ذلك يجب على رئيس الكهنة أن يحكم على الكهنة ... هناك هيكل واحد لإله واحد ... الهيكل هو لكل البشر كما أنّ الله هو لكل البشر ... على رئيس الكهنة أن يقدّم ذبائح لله مع كهنته وعليه أن يسهر على حفظ الناموس وأن يجزم المناظرات وأن يعاقب الأشرار..."(١٨).

صورة ٢: كتابة منحوتة تمنع دخول الأمم إلى الهيكل

آنذاك كانت تدير الهيكل سلالة من الكهنة اليهود وكان حِفظ الذبائح اليومية والاحتفالية أساس أعمالهم الرسمية. كان لمعظم طقوس العبادة دورُ الحفاظ على طهارة الهيكل والشعب الآتي إليه لأنّهم كانوا يؤمنون بحضور الله غير المنظور في قدس الأقداس (راجع مثلا مت ٢٣:٢١)(١٩). يبدو أن منع الوثنيين من الدخول إلى الهيكل كان مرتبطًا بمبدأ الطهارة، إذ أنّ الفئات الكهنوتية الصدوقية قرّرت معاملة الوثني كمعاملة الأشخاص النجسين ولذلك اعتمدوا منعهم الدخول ابتداءً من القرن الثاني ق.م.(٢٠). حسب عالم الآثار رايخ (R. Reich) في أيام يسوع كان الاهتمام بالطهارة قد تصاعد إلى درجة التطرّف والهوس. لذلك نجد عددًا كبيرًا من أحواض مخصّصة للتطهير في أورشليم وخصوصًا بقرب من الهيكل وقد خدمت لتطهير الجسد والنفس وحتى الأدوات المنزلية اذا تعرضت

(١٨) Translated from English from Flavius Josephus, *Against Apion II.22.24*, translated by W. WHISTON, http://www.ccel.org/j/josephus/JOSEPHUS.HTM on 09.01.05.

(١٩) SANDERS, E.P. *Judaism* 70-71

(٢٠) SANDERS, E.P., *Judaism*, 72-76

للنجاسة[٢١]. يجدر هنا ذكر شهادة فلافيوس يوسيفوس التي تتطرق هذه المرة إلى أهمية الطهارة من أجل اتمام الطقوس في الهيكل:

> "حدّدت الشريعة طرق مختلفة للتطهير من أجل تقدمة الذبائح، كيف نتطهر بعد دفن وبعد ما يحصل على السرير أحيانًا وبعد مصاحبة نساءنا، كما في مناسبات أخرى عديدة، قد يطول تدوينها الآن"[٢٢].

علاوة على ذلك، كانت للهيكل ثروة مهمة[٢٣]، إذ كان اليهود القاطنون في فلسطين والمشتتون في كل المسكونة يساهمون في خزائن الهيكل بواسطة نظام مخصّص لجباية الضرائب. وكان يهود فلسطين يدفعون أيضًا العشر والتقديمات للبواكير ولفاتح الرحم وغيرها من التقديمات[٢٤]. لذلك صار كنز الهيكل مرغوبًا جدًّا من قبل الحكّام الأجانب ومعرّضًا للسلب والنهب مراتٍ عديدة. بلا ريب كان الهيكل آنذاك يرمز إلى اليهودية الرسمية بوجهها السلطوي في الدين والسياسة والاقتصاد. بكلام آخر، كان الهيكل ملتقى الـ Establishment اليهوديّ.

أما بخصوص هوية الأشخاص المتولّين السلطة، فيمكننا القول أنّ رئيس الكهنة والعائلات الكهنوتية القريبة منه كانوا يتمتّعون بالرفاهية والترف في حياتهم. هذا ما تدلّ عليه، على سبيل المثال، آثار البيت المحفوظة في متحف الحيّ الهيرودسيّ في القدس القديمة التي عثروا عليها في آواخر الستينات. في داخل البيت وُجدت فسيفساء أرضية وجداريات ملوّنة وعواميد منحوتة

(٢١) "The Mission" in: Jesus: *the Complete Story*. Dir. Jean-Claude BRAGARD, a BBC Discovery Channel Co-production in association with Jerusalem Productions and France 3, 2001, DVD, chap. 3 min. 19; SANDERS, E.P., *Judaism*, 237.

(٢٢) Flavius Josephus, *Against Apion II.24*, translated by W. Whiston, http://www.ccel.org/j/josephus/JOSEPHUS.HTM on 09.01.05. Italics by the author.

(٢٣) FERGUSON, E., *Backgrounds of Early Christianity*, Grand Rapids: Eerdmans, ²1993, 530.

(٢٤) SANDERS, E.P., *Judaism*, 237.

وأغراض أخرى عديدة تشهد للحياة الفاخرة التي تمتّع بها سكانُه، الذين كانوا، على الأرجح، عائلة كهنوتية مميّزة جدًّا. هنا أيضًا يجدر ذكر قوس ويلسُن (Wilson's Arch) كمثل جليّ للامتياز الديني الخاص بالطبقة الكهنوتية، إذ أنّ علماء الآثار يرشّحون أن هذا القوس كان يحمل جسرًا يسمح للكهنة الدخول إلى الهيكل دون الاختلاط مع الشعب الذي كان بدوره يمرّ تحت هذا الجسر في طريقه إلى المدخل العام للهيكل[٢٥]. إلى جاب ذلك تُذكر أيضًا الشهادات الواردة في المشناه وعند فلافيوس يوسيفوس (الحروب ٥:٢٢٦) التي تؤكد منع دخول المشلولين والعميان والمشوّهين عامةً إلى الهيكل حتى يوم شفاءهم.

وفي النهاية كان للهيكل دورٌ مميز جدًا، إذْ فيه وحده يتم غفران الخطايا للمؤمنين أفرادًا كانوا أم وجماعةً. في لا ٥:٢٠-٢٦ نقرأ عن طقوس التقدمة من أجل غفران خطية شخصية ويَذكر لا ١٦ الاحتفالات الخاصة بـ "يوم كيبور" أو يوم التوبة والغفران لكل الشعب. كان الهيكل يتيح للمؤمن فرصةً ليطلب مسامحة الله وليعود بالتوبة إلى حياة جديدة مهداة بحسب الناموس[٢٦]. لذلك كان بين أيدي الكهنة سلطان المسامحة بين الله والبشر؛ الأمر الذي وضع اليهود غير الكهنة على درجة أدنى أمام العرش الإلهي. ليس غبثًا كانوا يسمّونهم بلهجة مستهينة "شعب الأرض" (‘ammê ha-’arets)[٢٧].

٢.٢. يسوع التاريخي والهيكل

استنادًا على إنجيل لوقا البشير يعتبر المؤرخون أن يسوع أخذ انطباعاته الأولى للهيكل عندما كان عمره ١٢ سنة. آتيًا من قرية متواضعة يُفترض أنّ يسوع تأثّر عند مشاهدته للجمال الهندسي والمباهاة الخاصة بشكل هذه المؤسسة

(٢٥) "Mission", chap. 3 min. 18. See also the graphic in SANDERS, E.P., *Judaism*, 308-309.

(٢٦) راجع SANDERS, E.P., *Judaism*, 107-110; 270-275 بخصوص الفكر اللاهوتي اليهودي في أيام يسوع حول العقاب والعدل والرحمة.

(٢٧) SANDERS, E.P., *Judaism*, 154

وحجمها البنائي. حسب جيرْد تَيسِن (Gerd Theissen) كان يسوع ينتمي اجتماعيًّا إلى شعب "الريف" بالمقارنة مع شعب "المدينة" الذين عاشوا في أورشليم أو في سِفوريس عاصمة الجليل، مثلاً، التي حسب الأناجيل لم يعمل يسوع فيها أبدًا[٢٨]. يعتقد الباحثون أن الهيكل ترك أثرًا على يسوع وأيقظ فيه تلك الغَيرة التي تشتعل في قلب المؤمنين عند زيارتهم للأماكن الرمزية لديانتهم وكم بالحري إذا ما شهد أن المسؤولين عن هذا المكان المقدّس كانوا يرتكبون مختلف المخالفات والأعمال الظالمة.

يتّفق المؤرخون ودارسو الكتاب المقدس على أن يسوع كان يعلم ويمارس انتقادًا جذريًا على مؤسسة الهيكل الثاني. لم يكن يسوع وحده مَن يقدم هذه الانتقادات فأيضًا أتباع جماعة قمران وأنبياء آخرون كانوا يعبّرون عن رأيهم الانتقادي ضد بعض الممارسات في الهيكل[٢٩]. لنذكر مثلا خبر يسوع بن حنانيا الوارد في كتاب فلافيوس يوسيفوس (الحروب ٦:٣٠٠) والذي تنبأ بدمار الهيكل قبل محاصرة أورشليم من الرومان بقليل. أولاً قبضوا عليه وعاقبوه بمبادرة "بعض وجهاء المدينة". ولكن، بعد إصراره على نشر الشؤم قرّر الحكّام في أورشليم (أي سلطة الهيكل) أن يرسلوه ليمثل أمام الحاكم الروماني ألبينوس (٦٢–٦٥ م.) الذي اعتبره مختلاً عقليًا وأطلق سراحه. في النهاية، قتلتْه ضربة حجرة أثناء حصار أورشليم.

كونه مركز السلطة كان الهيكل أيضًا مركزًا لاستغلال السلطة. ولأنّه بنظرة يسوع، كما هو بنظرة عامة المؤمنين اليهود، الله لا يكون إلا إلهًا حقًا وعادلاً ورحيمًا، فالممارسات اليومية في الهيكل وخصوصًا قوانين حفظ الطهارة أدّت، على الأرجح، إلى إيقاظ الغَيرة في يسوع إلى حد أنّه بحث عن إمكانية تغيير هذا

---

(٢٨) SANDERS, E.P., *La Figura histórica de Jesús, Estella*: Verbo Divino, 2000, 130.

(٢٩) ليس فقط وثيقة دمشق تحتوي على انتقادات كهذه، بل أيضًا فيلون الإسكندريّ في كتابه (كل رجل صالح ٧٥) يقـول أنّ الأسـانيين في فلسطين لم يقدمـوا ذبـائح حية بـل فضّـلو"تقديـس عقـولـهم" (SANDERS, E.P., *Judaism*, 53). أضف إلى ذلك مزامير سليمان وكتاب الأقوال السيبليّة ٤ التي تبدي رأيًا سلبيًا في الهيكل.

الواقع المؤلم وجعْل الهيكل مكانًا مفتوحًا للجميع وخصوصًا للمحتاجين والمهمّشين والخطأة.

كافح يسوع هذه الهيكليّات المصنوعة من القوالب الجاهزة وقاومها بإصرار. كان يسوع صاحب رؤية من أجل إزالة الجمود السائد في القسم الأكبر من يهودية القرن الأول. وبهذا الموقف فتح معركة على السلطات اليهودية السياسية والدينية. طالما كان في الجليل كانت معركته تُعتبر ذات طابع ريفيّ، فبالنسبة للسلطة الدينية والسياسية، يسوع كان قائدًا لحركة ريفيّة وإقليميّة لا يشكّل خطرًا جديًا على مراكزهم العلية. ولكن، عندما قرّر يسوع أن يوصل تبشيره إلى أورشليم وإلى المكان الأسمى فيها، أدخل نفسه في صراع مع السلطة في عُقْر دارها.

ثمّة أمثلة عديدة في إنجيل لوقا تُرينا يسوعَ مهتمًّا بإصلاح عادات الهيكل ومنتقدًا ممارسات رؤساء هذه المؤسسة. لنذكر مثلاً مشهد تطهير الأبرص في الجليل الوارد في لو ٥:١٢–١٤ حيث نقرأ أنّ يسوع أرسل الرجل بعد شفاءه إلى الهيكل لكي تعرف السلطة أن التطهير حصل خارج إطار مؤسستهم. يأتي مثلُ السامريّ الشفوق أيضًا (لو ١٠:٢٥–٣٧) انتقادًا لسوء تفسير التوراة[٣٠] الذي أدّى بالكهنة واللاويين (الفئتين المذكورتين في هذا المثل) إلى أن يتفادوا أي لمس لجثة لئلا يتنجّسوا[٣١]. أخيرًا وليس آخرًا يُذكر عمل يسوع التبشيري في الهيكل (لو ١٩:٤٧–٢١:٣٨). فمثل الكرّامين القتَلة (٢٠:٩–١٩) وخبر فلس الأرملة (٢١:١–٤) ونبوءات يسوع عن سقوط أورشليم (٢١:٢٠–٢٤) تشكّل أمثلة جليّة لانتقاده ممارسات ذاك المكان.

يؤكد المؤرخون أن النقطة التي جعلت الكيل يطفح كان المشهد المعروف

---

(٣٠) LÖNING, K. , "Die Tora als Weg zum ewigen Leben nach Lk 10,25-37," in: Angenendt, A. / H. Vorgrimler, *Sie wandern von Kraft zu Kraft*. Festgabe für Bischof R. Lettmann, Münster: Butzon & Bercker, 1993, (49-71) 63.

(٣١) BOVON, *Évangile IIIb*, 88-89 and footnote 37.

بتطهير الهيكل[٣٢]. فيه يُسقط يسوع العوائق المرفوعة لردّ أي تأثير دنيوي خارجي قد يؤدّي إلى مخالفة قوانين الطهارة[٣٣] وهكذا يفتح الأبواب لكل البشر وينزع عن الهيكل أي تبرير لوجوده، حسب المنطق الديني اليهودي السائد آنذك. في النهاية كانت السلطة اليهودية المجتمعة في الهيكل وحوله الذين، بعد موافقة بيلاطس الضرورية، حاكموا يسوع وعاقبوه بسبب عدوانه على هذا الحرم الديني[٣٤].

كلمة ختامية حول السرد اللوقاوي والدراسات التاريخية

لقد رسم لوقا في سرده الروائي موقف يسوع المشتدّ تجاه أورشليم. منذ الصِغَر يظهر الهيكل وأورشليم مرتبطَين بيسوع ارتباطًا وثيقًا مع أنهما يبقيان على نزاع دائم مع شخصه. يصوّر لوقا شخصية يسوع كمَن يقدّر ويفهم مكانة الهيكل في التقاليد الدينية اليهودية ولذلك يريد أن يحلّ محلّه نظرًا لعدم إتمام وظيفته كمؤسسة دينية ونظرًا لوضعه الفاسد. أدرك لوقا تعليم يسوع القائل بأن الهيكل قد أتمّ دوره وهذا ما يطرحه بشدة في ترويته للأحداث التي تتصاعد شيئًا فشيئًا إلى أن يخبر في سفر أعمال الرسل أنّ التلاميذ ينزلون من أورشليم وينتشرون في كل المسكونة. فوفقًا لما علمه وعاشه يسوع، لم يعد تلاميذه بحاجة إلى الترسّخ في المدينة وهذا ما شدّد عليه لوقا في خطته السردية حول الهيكل.

في عمله الأدبي يصور لوقا ركائز تعليم يسوع وأعماله. أسلوبه الروائي يتبع نموذج الأمثال الكتابية (في العبرية: م ش ل ي م – edifying stories) التي

(٣٢) SANDERS, E.P., *Figura*, 91
يدور نقاش عميق بين النقاد عما إذا كان هذا المشهد تطهيرًا للهيكل أم رمزًا نبويًا لدماره. راجع:
SANDERS, E.P., *Jesus and Judaism*, London: SCM Press, 1985,61-76;
MEIER, J.P., *Jew II*, 473 note 97.

(٣٣) كان دور الباعة في الهيكل تأمين حيوانات ونقود بلا عيب وتامّة بحسب القوانين الدينية.

(٣٤) SANDERS, *Figura*, 293-297

تتجذر في خبرات بشرية وأحداث تاريخية. حقًا أن لوقا شاعرٌ بالمعنى اليوناني للكلمة *poietes* التي تعني صانعًا أو خالقًا لأنّه يخلق في سرده الروائي نسيجًا خاصًا للحقيقة ويدوّن قراءته المبدِعة للوقائع التي يراها على ضوء الإعلان الإلهي المسلَّم إلينا بواسطة موسى والأنبياء ويسوع الناصري. يقصّ لوقا علينا نظرته للعالم (Weltanschauung) التي لا تبعد أبدًا عن النظرة التي يعلّمها باقي الأسفار الكتابية في العهدين بخصوص البشر وعلاقتهم بالله.

إنّها لفرضية علمية خاطئة أن يحاول المرء إعادة تأليف بالأخبار الحقيقية' حول يسوع أو حول أي شخصية تاريخية أخرى وهذا ما برهنتْه الروايات الليبيرالية المنشورة بغاية إخبار "سيرة حياة يسوع التاريخية" في القرنين الثامن والتاسع عشر والتي قدّمت في صفحاتها أوجهًا ليسوع تستند أولاً على المذاهب الفلسفية والأخلاقية الخاصة بالمؤلفين وليس على أي اكتشاف جديد في فكر يسوع وأعماله.

أخيرًا يشار إلى أنّ علم اللاهوت لا ينفصل عن علم التاريخ لأن الله يعتلن في الزمن والمكان وفيهما يبني علاقةً مع البشر. لذلك يجب أن يستمرّ البحث التاريخي خصوصًا إذا ما اعتبرنا أنه بقي الكثير من الأسئلة دون جواب. ولكن يجب علينا، نحن اللاهوتيين، ألا ننسى أن الكتاب المقدس يعرِّف عن نفسه كالاعلان الالهي الختامي وأن دراسة العهد الجديد لا تقتصر على التعمّق في الوجه التاريخي الأكثر أصالة ليسوع الناصري والأكثر انسجامًا مع المناهج الحديثة لعلم التاريخ وتدوينه. لا بل على اللاهوتي أن يتذكر أنّ مادة دراسته هو الكتاب المقدس بكافّة أسفاره وألا يكتفي بدراسة شخصية تاريخية واحدة اسمها يسوع فحسب.

النص البيبلي لا يقتصر على تبليغ الخبر المعلَن من الله، بل إنه يحتوي أيضًا على الشهادة التي أدّاها الرسول لهذا الخبر الإلهي. فيأتي الاعلان والشهادة في النص الإنجيلي كوجهين لحقيقة واحدة. من هنا يصعب اعتبار الانجيل محضرًا مجرّدًا يكتفي بإخبار حياة يسوع الأرضية على نحو المحاضر التاريخية الحديثة. بل بالعكس، العهد الجديد يخاطب الانسان بكامله ولا يقصد أن

يجيب بدقة علمية على أسئلة المؤرخ المعاصر. لذلك يتطلب العهد الجديد بحثًا متعدد الاختصاصات وحوارًا مفتوحًا مع كل العلوم الانسانية لاسيما مع الألسنية والنقد الأدبي إلى جانب التاريخ وعلم الآثار وعلم الاجتماع.

في الختام لا بدّ من الإشارة إلى أنّ الأناجيل تتميز بكونها مصدر الدراسة اللاهوتية وغايتها على حد سواء، وفي إطار هذه الجدلية يتحرك الباحث اللاهوتي دون أن ينسى المكانة الرُكنيّة التي تشغل هذه الأعمال في الإطار الكنسيّ.

يسوع المسيح بين التاريخ والتأريخ

الخوري جان عزّام

مقدمة

١- خلاصة البحث عن يسوع التاريخي

يمكننا اختصار مسألة البحث عن يسوع التاريخي بثلاث مراحل سبق للأب جاك شلوسر أن عرضها في محاضرتين، وأكتفي بالتذكير بالعناوين الكبرى:

أ- المرحلة الأولى: الفصل بين "يسوع التاريخ" و"مسيح العقيدة".

ب- المرحلة الثانية: العودة إلى يسوع التاريخي في أصالته.

ج- المرحلة الثالثة: العودة إلى يسوع التاريخي في محيطه، وهي المعروفة بالبحث الثالث.

٢- بين التاريخ والتأريخ

لا بد من التذكير هنا بالمفهوم المطلق للتاريخ كأحداث ينظر إليها بحد ذاتها لتصويرها وإخبار كيفية حدوثها والوقت الذي حدثت فيه... وهذا ما نسمّيه المفهوم الكرونولوجي- التأريخي للأحداث، وهنالك بالمقابل المفهوم الأوسع للأحداث من حيث النتائج المباشرة وغير المباشرة التي تصدر عنها، وتتخطى بالتالي معناها الكرونولوجي (التأريخي الوصفي من الخارج) إلى إظهار معناها الحقيقي الذي تجلى في مجموعة الأحداث التي ارتبطت بها ونتجت عنها، وهذا ما نسميه المفهوم الكيروسي-الفاعل عبر الزمن للحدث. وغني عن القول بأن الكتاب المقدس لا يكاد يتضمن سوى القليل جداً من الأحداث الموصوفة

في بعدها الكرونولوجي، بينما أكثر نتاجه الأدبي يهدف للتعبير عن المفهوم الكيروسي للأحداث. وهذا ما يعبر عنه بالمفهوم الخاص لمعنى الكلمة كما سنشرح فيما يلي.

١- يسوع المسيح الكلمة-الحدث

لم يكتب الله شيئاً بطريقة مباشرة، الذي صنعه الله أساساً هو أنه عمل. عرّف نفسه بعمله.الكتاب المقدس لا يحتوي أساساً على حقائق ذهنية، ولكنه يُشير بالأحرى إلى العجائب التي صنعها الله في تاريخ البشرية بأنه خلّص البشر. بهذه الطريقة نفهم بأنه بالنسبة إلى الكتاب المقدس لا يوجد فرق بين الكلمة والحدث، وذلك مهمّ. عندما نقرأ: "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان لدى الله، والكلمة كان الله" (يو ١ : ١)، نحن لا نفهم جيداً، لأنه بالنسبة إلى عقليتنا الغربية الكلمة لها علاقة مع الذكاء فقط، الكلمة بالنسبة إلينا هي "فكرة"، نحن نفهم الكلمة كشيء يعلّمنا شيئاً ذهنياً، فهي بالنسبة إلينا مجرّد فكرة أو مفهوم. ولكن الأمر واضح منذ البدء: فالكلمة قريبة جداً من الفعل؛ قال الله: "ليكن نور"، فكان النور. لا يمكن أن نفصل كلمة الله عن تتميم هذه الكلمة: فهما الشيء نفسه. الكلمة هي عمل من خلاله يُظهر الله نفسه.

يحدث الشيء نفسه في الإنجيل. نقطة الإنطلاق هي حدث تاريخي، حدث يصنعه الله. من خلال هذا الحدث يعرف الناس الله، لأنّ فيه يُظهر نفسه. ويسمح بأن نعرفه. ليست الكلمة إعطاء تعليم نظريّ، بل شخص آخر يدخل في علاقة معنا. وعندما يدخل الله في هذه العلاقة مع شخص أو مع مجموعة أشخاص، أو على عدة مراحل وبنفس الطريقة وبنفس المفعول الخلاصي، فلا يعود مهمّاً بالدرجة الأولى أي صيغة أو نوع أدبي أو صور غير مألوفة أو مبالغات تستعملها للتعبير عن هذا الحدث الذي حدث حقا: المهمّ أنك تحاول التعبير عنه.

هذه هي المسيحية : هي أساساً حدث حقيقي وتاريخيّ، حتى ولم يكن مؤرخاً ومؤرشفاً! وهذا هو الإيمان: إنه تعبير عن حقيقة معيوشة والكلمة التي

يعبر بها الإيمان عن خبرته هي دائمًا تاريخية بكل معنى الكلمة، خاصة عندما تصبح هذه الخبرة "علمية" ومبرهنة من خلال تكرار هذه الخبرة ذاتها في الزمن وفي حياة أشخاص عديدين ومختلفين. هذه هي خبرة الأناجيل بالنسبة إلى حدث يسوع المسيح الإنسان ومسيح الإيمان.

الكلمة لها علاقة بالحبّ. المفهوم الشرقيّ عن الكلمة قريب جداً من هذا. لقد فقدت الكلمة اليوم كثيراً من قيمتها؛ جعلناها تنحط. نحن ممتلؤن من كلمات فارغة، ونعيش في عالم مليء بكلام بدون معنى. لذلك لا نستطيع أن نصدق كلمة صادقة إلا إذا وجدنا لها براهين، ولا نفهم بسهولة بساطة الكلمة الإنجيلية.

أذكّركم بما تعرفونه، وهو أن هذه الكتب قد تكوّنت انطلاقًا من تقاليد شفهية عريقة، تحوّلت إلى تقاليد أوسع من خبرة التبشير والتعليم، ثم وضعت على مراحل في كتب. ماذا كان أول حدث في الجماعة المسيحية الأولى؟ أوّل حدث في هذه الجماعة أنّ يسوع المسيح الحيّ والقائم من الموت، يغيّر حياتهم. فيختبرون قدرة حدث قيامته على إخراجهم من موتهم إلى حالة جديدة لم يعد فيها للموت من سلطان عليهم. وهذا الحدث نفسه يدعوهم لإعلانه. وعندما يفعلون يتكرر هذا الحدث مجدّدًا وبنفس المفعول الوجودي المحسوس في الذين يقبلونه. ليس الأمر خبراً ينتشر بل حدثٌ تاريخيٌ ويتكرر في التاريخ. ولأن هذا الحدث حقيقيّ، فهو يخلق الشركة بين الذين يقبلونه ويختبرونه. بعد ذلك يحاول هؤلاء أن يعبّروا عن هذا الحدث بكلمة ما، بقصة ما، بطريقة تصبح هذه الكلمة-الحدث موضع احتفال ليتورجيّ جماعيّ. ليست الليتورجيا هي التي تخترع الأحداث، بل الحدث هو الذي يولد الليتورجيا ويجعلها حية، والليتورجيا بدورها تتطلب تدوين الأحداث وقراءتها في الجماعة.

هذا هامّ جداً. تسبق الكتبَ خبرةٌ وحياة. الشيء نفسه يحدث إذا تكلّمنا عن الكنيسة الأولى. **الكنيسة في البداية بدأت بالتبشير والإحتفالات والعيش. يسوع المسيح لم يترك أي شيء مكتوبا. يسوع المسيح هو حدث تاريخيّ: الخليقة البشرية**

تخطّت الموت، وهذا القائم من الموت هو عمل الله لكل البشر. جُعل روحاً مُحيياً. هذا الإنسان الجديد هو الشركة، الشركة الكاملة مع كل البشرية، لدرجة أنه شمل كل إنسان في الحبّ. إنسان الروح هذا هو يسوع المسيح. الرسل شهود على ذلك لأنهم اختبروا أنّ يسوع المسيح حيٌّ فيهم، ويجعلُهم قادرين على أن يُحبّوا ببعد الصليب بواسطة الروح القدس الذي نالوه. فالكنيسة توصل هذه الحياة التي اختبرتها. وماذا يمكن أن يكون تاريخيًا أكثر من ذلك؟

الكنيسة لا تولد من كتابات (فهي ليست ديانة كتاب)، بل **من حدث الروح القدس الذي يُعطيهم إيّاه. يسوع يرسلهم. إنهم عندما يذهبون للتبشير يذهب يسوع المسيح القائم معهم. والذين يؤمنون بيسوع المسيح ويقبلون كلمة الخلاص، يمتلئون هم أيضاً بالروح القدّس، وفيهم يحيا يسوع القائم وتولد بينهم الشركة (الكُوينُونِيًّا).**

هي الكلمة نفسها التي قالها الملاك لمريم. فمريم قبلت الكلمة، والكلمة كان لها القوّة أن تُحقق ما وعدت به. هذه الكلمة هي كلمة الله، لأنها خرجت من فم الله، وتُحقق دائماً رسالتها. هذه الكلمة ليست أفكاراً أو أشياء للمعرفة. فالمسيحية للبسطاء. كم كانت بسيطة العذراء مريم، التي تسلّمت هذه الكلمة التي أَتَتْها بخبرٍ مفرح من قبل الله، وقد قبلتها: "إبتهجي يا مريم، لأنّ منك سيولد المسيح! مباركةُ أنت لأنك آمنتِ، قبلت هذه الكلمة وحفظتها في قلبك!" (لو ١: ٤٢).

كلمة الله هي دائماً حدث. إنها شيء يأتي ويتحقق. فهي ليست محاضرات تشرح أشياء. كلمة الله هي فعل.

يقول القديس لوقا: "بما أنّ كثيراً من الناس أخذوا يدوّنون رواية **الأمور التي تمّت عندنا**، كما نقلها إلينا الذين كانوا منذ البدء شهود عيان للكلمة، ثم صاروا خدّاماً لها، رأيت أنا أيضاً، وقد تقصّيتها جميعها من أصولها أن أكتبها لك مرتّبة، يا تاوفيلس المكرّم، لتتيقّن صحّة ما تلقّيت من تعليم" (لو ١ : ١-٤).

بتعبير آخر، فالكتابة، بكونها ملخصًا وتعبيرًا جامدًا عن الأحداث المعاشة، فهي لا يمكن أن تفهم إلا في الإطار الذي أوجدها، أعني: اختبار الحدث

الخلاصي في التاريخ، وهذا هو الإيمان، والاحتفال به الذي يجعله حاضرًا وفاعلا عبر الزمن، وهذه هي الليتورجيا.

الكلمة– الحدث المحتفل به هي أكثر بكثير من الكتب. المسيح القائم يفتح ذهن الرسل حتى يفهموا الكتب (لو ٢٤ : ٢٥-٢٧). لذلك كل الوثائق القديمة هي ليتورجيات وترانيم فرح.

٢- يسوع التاريخي بين البحث التأريخي والفهم اللاهوتي

ما قلناه لا ينفي أهمية البحث التاريخي المتجرد بل بالعكس. يجب الاعتراف بأهميّة البحث التاريخي الموضوعي عندما يكون ذلك ممكناً ومبرهناً من الناحية العلميّة.

ولكننا في عصر انقلبت فيه الأمور: فاللاهوتيون يتواضعون ويصغون إلى نتائج الأبحاث التاريخية ويقيّمونها، وأكثرهم يعترفون بأهميّة البحث النقديّ للتاريخ، طالما أنه يعترف بالتجسد كحقيقة تاريخية ملموسة، وليس مجرّد مظهر خارجي. كما أنهم يقدرون أهمية البحث عن أصول النص وتطوّره الديني واللاهوتي من خلال الـ Formgedchichte والـ Traditionsgeschichte والـ Redaktionsgeschichte، معترفين بأن لهذا البحث فائدة كبيرة في توضيح تاريخيّة النص، ومراحل تكوينه، ومصادره، والأشكال التي لبسها في حلّته الأخيرة للتعبير عن الرسالة التي كتب لأجل إيصالها.

بالعكس عن المؤرخين، فهم في غالبهم عقائديون. المشكلة هنا، كما يقول R. E. Brown، هي عندما يطبّقون على يسوع المنهجيّة الناقدة للتاريخ بادّعاء علميّ غير صحيح، إذ ينطلقون بأفكار مسبقة رافضة لإمكانية الأحداث الفائقة الطبيعة[1]. والدكتاتوريّة الإيمانيّة والأفكار الدينيّة المسبقة التي اعتبر أصحاب هذه الأبحاث العلمية تحرير شخص يسوع التاريخي منها كما يدّعون انتهت

(١) Cité dans Ch. DUQUOC, p. 495.

بفرض دكتاتورية جديدة حول الـ "يسوع" الذي يريدون هم أن يفرضوه بأفكارهم المسبقة اللادينيّة.

وإذا كانت الكنيسة والتقليد قد "بَالَغَا" في التعبير عن شخص يسوع بطريقة ما، بإبراز مكونات شخصيته الإيمانية على حساب شخصيته البشرية، هكذا يقولون، ولكنّهما لم يسقطَا أبداً على النصوص مفاهيم مغايرة لنوايا كتّابها وإراداتهم الأساسيّة في النص الذي كتبوه !

أمّا أولئك العلماء فقد أعطوا أنفسهم الحقّ، بدون اي حجج علمية أو تاريخية موضوعيّة، أن يستنتجوا، ومن النصوص نفسها، ما لا تريد النصوص أن تقوله: فهل يعقل أن أستعمل شهادة إنسان ضدّه إذا لم يكن عندي أي مرجع آخر سوى هذه الشهادة ! الحالة الوحيدة هي التي أكون قد قرّرت فيها مسبقاً أنه كاذب أو أنه مريض باختراع القصص الخياليّة (Fiction).

أمّا رفض الكنائس للمنهجيات الناقدة للتاريخ في البداية، وقبولها به بعد التشبّث بهذه المنهجيات من قبل أصحابها، والادّعاء بأن هذا ما سيحدث عاجلاً أو آجلاً أيضًا بالنسبة إلى موضوع المبالغة الحالية في البحث عن يسوع تاريخي بمعزل عن الصورة الإيمانية، لا بل باستبعاد مسبق ونهائي لها، فهو في غير محلّه، لأن منهجيّة النقد التاريخي نفسها طوّرت نفسها، بحيث تحرّرت من الحماس الأول الذي دفع بأصحابه إلى الاعتقاد بنوع من عصمة هذه المنهجية عن الخطأ، وقدرتها على إيجاد النص الأصلي الخالص، فعادت واعترفت بمحدوديّتها في البحث وفي الاستنتاجات، وخاصة بعد سقوط أحد أهمّ "عقائدها"، أعني موضوع المصادر الأربعة اليهوية والألوهيّة والاشتراعية والكهنوتية، وخلط الأوراق من جديد من خلال استعادة أهمية النص بحدّ ذاته، والمقاربات الإجمالية التي عادت تبرز أهميّة الصيغة النهائيّة في النص من دون استبعاد أهميّة فهم تاريخ تكوينه أو مصادره.

وأعتقد اننا ننتظر بعض التواضع العلمي من أصحاب نظريات البحث التاريخيّ الخالص عن يسوع، طالما أننا لم نشهد من أعمالهم أيّ تغيير يذكر في فهمنا الأساسي لشخص يسوع كما يظهر في العهد الجديد من شهادة واضعيه.

ويجب الاعتراف أن البحث عن يسوع محرّر من "البُعد الديني" هو في الغالب بحث عن يسوع محرّر من النص نفسه ومن الجماعة التي أنتجته في معرفتها الناضجة والأخيرة له في تجلّيه الكامل لها. وكأني بك تلتقي بإنسان يخبرك عن إيمانه الحالي، ويقرأ لك أحداث حياته على ضوء هذا الإيمان، وأنت تصرّ على فهم هذا الإنسان الذي أمامك انطلاقاً من بعض المعلومات غير الموثقة عن تاريخه، وتصرّ على أنك تعرفه أكثر من نفسه، وتفهم من هو أكثر ممّا هو يفهم من نفسه.

هذه هي إذاً نتيجة البحث عن يسوع التاريخي دون يسوع الذي اختبره الرسل والجماعة الأولى. لذلك فإذا كان لابدّ من البحث التاريخي عن عناصر في واقع يسوع ومحيطه، وعن أقواله التي نعتقد بأنه قالها بنفسه (logia)، وإلى ما هنالك من أبحاث مهمّة، وإذا كان على الباحث اللاهوتي أن يعترف بتواضع بحاجته إلى هذه الإضاءة التاريخية لفهم يسوع التاريخي الذي يقرأ عنه في النص المقدّس، فإنّ بعض التواضع لا يضرّ الباحثين التاريخيّين إذا ما قبلوا بأن يخضعوا بحثهم إلى عنصر تاريخي أكيد، وهو معرفة الجماعة الأولى لهذا الرجل الذي يبحثون عنه، وأن يقبلوا بتواضع الانطلاق من "مصداقيّة" النص في عناصره الأساسية التي بدونها يصبح البحث التاريخي مجرّداً من مكوناته العلمية نفسها، وأهمّها الارتكاز على الشهادات الحيّة للأحداث.

طبعاً، إذا كانت كتابة قصة حياة يسوع التاريخي من قبل A. Schweitzer وجيل الباحثين الذين تلوه قد وصلت إلى الفشل الذريع، وإذا كان R. Bultmann قد توصّل إلى اعتبار أنّ يسوع الإيماني هو مجرّد نتاج للجماعة الأولى ولا علاقة له بيسوع التاريخي[٢]، وراح يحاول من خلال المقابلة مع الديانات الأخرى والآداب الدينية الأخرى أن يظهر البُعد الميتولوجي لكثير من نتاج هذه الجماعة الأولى، فإنّ موقف هذا الأخير يبقى الأصوب في فهمه لجوهر الموضوع عن يسوع التاريخي، أي أنه هو الأقرب إلى الحقيقة في اعتباره أن يسوع الذي وصل إلينا من خلال الكرازة هو وحده الذي يمكن أن نبني إيماننا ووجودنا عليه.

(٢) راجع Ch. DUQUOC, p. 495-496 et 501.

مشكلة Bultmann هو فصله بين نتاج الإيمان والتاريخ، مع أنّ الحقيقة البديهيّة في علم الكتاب المقدّس تفترض معرفة أن إيمان الكتاب المقدس كله هو إيمان تاريخيّ، أي أنه قائم على أحداث تاريخية، وإن كان الذين نقلوها في صيغتها الشفهية أولاً وكل الذين كتبوها قد عبّروا عن هذه الأحداث التاريخية الإيمانية بأنواع أدبية وأساليب تعبيريّة مختلفة، وزادوا عليها خبرتهم الخاصة، وأصدروها بطريقة تحاكي الناس الذين يوجهونها إليهم لإيصال هذا الاختبار التاريخي الإيمانيّ لهم أيضاً (راجع المقطع السابق).

أليس هكذا تكوّن تقليد الفصح والخروج وغيره من تقاليد الإيمان الكبرى في العهد القديم؟ أوليس الأمر عينه صحيحاً بالنسبة إلى تقليد الإيمان المسيحيّ الأول الذي يذكره مار بولس في ١قو ١٥ وغيرها من المواضيع، وتؤكّده الأناجيل مجتمعة، وإن ولدت في أماكن مختلفة، وتطوّرت أدبياً ولاهوتياً في بيئات مختلفة؟ فهناك ثابتة التقليد الرسولي الأول انطلاقا من الكريغما الأول، والذي يريد أن يبحث عن التاريخ حقاً، لا يستطيع إلاّ أن يبدأ من الكريغما المسيحيّ الأوّل الذي نجده في أعمال الرسل في كرازات بطرس وبولس. ولا يخفى عن أحد ثبات هذه العناصر التاريخية الإيمانية في كلّ العهد الجديد. وهذا الثبات مصدره صحة التقليد التاريخية، وإن لم نبرهن عن تأريخية كل العناصر التي عبر هذا التقليد التاريخي الإيماني عن نفسه من خلالها.

وهنا أذكر قولاً لـ Christian DUQUOC عندما يؤكد: "إنّ نصّ العهد الجديد ليس محضراً من شرطي يصف الحدث، بل هو نتاج عمل أدبي يهدف إلى إنارة معنى الأحداث والوقائع والكلمات (الخاصة بيسوع) والتي يمكن أن تصبح، من غير هذا الجهد الأدبيّ الدراميّ، مجرّد صور أو قصص خرافيّة لا قيمة لها". يعبّر هذا النص عن إرادة فردية أو جماعية تريد المساعدة من خلال التعبير اللغوي على إظهار الواقع الذي يتكون في الحياة اليومية ومن خلال الأحداث، ولكنه يبقى مخبّأً في داخلها[٣]. يعبّر هذا النص بشكل جيّد عن المنهجية التفسيريّة

(٣) راجع .Ch. DUQUOC, p. 503

الجوهرية لقراءة أيّ نصّ من نصوص الكتاب المقدّس، والتي لابدّ منها للقيام ببحث علميّ بما في ذلك البحث التاريخي.

وبالارتكاز على رأي كاتب آخر، J. MOINGT ، فإنّ "يسوع التاريخي هو الذي تحدّد وجوده القصص الإنجيلية التي يجب قبولها كشهادات تاريخية. حتى ولو لم تتم معرفتها بحسب المنهجيات الخاصة بعلم النقد التاريخي أو البحث التاريخي"[٤].

الإدعاء بأنّ هناك "بُعدًا" بين يسوع التاريخي ويسوع الإيمان (J. Schlosser J.-N. Aletti)[٥] هو فرضيّة صحيحة، ولكنها لا ترتكز على أي معطى تاريخي ثابت ومبرهن، بل على فرضيّة مسبقة بأنّ يسوع الإيمان هو من نتاج مخيلة الكنيسة الأولى لما يفيدها في نشر الإيمان به. وهذا ادّعاء في غير محله، بحسب منهجية العلم التاريخي نفسه.

إن علم التاريخ نفسه ليس مطلقاً، كما يقدّمونه ، أي بحثًا موضوعيًا يرتكز على المعطيات الأكيدة فقط والموثقة...، ولكنها ليست الوحيدة. فكما يقول قاموس Le Robert historique ص ١٧٢٤، فإن "التاريخ الموضوعيّ" ليس الذي يدّعي الوصول إلى نوع من "الحدث المجرد"، وهذا وهم كلّي، بل الذي يقدّم الماضي في قصة قائمة على الأحداث ونتائج هذه الأحداث".

التاريخ ليس علماً، بل فطنة، كما يقول Paul Verne. هو ليس مهمًّا إذا ما اكتفى بإخبار ما حدث، بل هو يتّجه إلى فهم الحدث، وإلى التعبير عنه بخلاصة استنتاجيه. يطرح J. Moingt إمكانية التمييز بين يسوع التاريخي (بحسب الإنجيل)، وبين يسوع التاريخ الذي يبحث عنه المؤرّخون. يبقى أنّ هذا الكاتب أيضاً يفترض أولوية البحث التاريخي عن يسوع في إطار الكرازة التي أعلنته وليس بمعزل عنها، دون أن يغلق بابه على أيّ معطيات تاريخية من نتاج المؤرخين[٦].

(٤) راجع .J. MOINGT, p. 519

(٥) راجع .J. MOINGT, p. 516

(٦) راجع .J. MOINGT, p. 517-519

من هنا الضرورة القصوى لعدم شعور الباحثين اللاهوتيين والمفسّرين المسيحيين بنوع من الدونية إذا تمسكوا بمعطيات الإيمان، وهم يبحثون بالوسائل كافة عن كل المعطيات التاريخية الممكنة عن شخص يسوع ومحيطه، ولهم الحرية المطلقة في استعمال المرتكزات التفسيرية التي تناسب النوع الأدبيّ الخاص بالنصوص التي تتكلم على يسوع، أعني الكرازة والإنجيل.

فالمشكلة الأساسية هي لدى الذين يدّعون البحث التاريخيّ المجرّد، فيبدأون بادّعاء حريتهم في التصرّف بالنصّ الإنجيليّ بمعزل عن مضمونه الإيمانيّ (وهذا صحيح)، ولكنّهم ينتهون بنفي أي صفة تاريخية لأيّ حقيقة يشهد لها النص إنْ لم تدخل في ما يستطيعون برهانه بطريقة عقلانيّة ومحسوسة. وهكذا نعود إلى المعضلة التي يلاحظها الجميع، بأن هؤلاء يعجزون عن كتابة حياة يسوع كما يرغبون، لأنّ في الغالب لا وصول لهم إليها إلاّ من خلال معطيات فرضية (وهل هذا تاريخ؟) أو مجزّأة (وأي صورة واضحة من خلال الجزء بدون الكل؟).

أعتقد أنه آن الأوان للعودة إلى كتابة تاريخ يسوع المسيح المتجسّد الذي هو حتى الآن أفضل تعبير ذي مصداقية عن حقيقة يسوع التاريخي بمكوّناته المتكاملة. وعلينا أن نتخطّى وَهْمَ إيجاد يسوع آخر مختلف جذريًا عن يسوع الأناجيل.

أقترح كطريقة علمية للبحث عن يسوع التاريخي البحث بحسب واحد من هذين النموذجين:

النموذج الأول: التنقيب الأركيولوجي، تنقيب أفقي وعامودي (synchronique et diachronique)، وهو المعمول به حتى الآن، على ألاّ يصل المفسر إلى أي استنتاج نهائيّ بالارتكاز على الواحدة دون الأخرى.

النموذج الثاني: تطور حياة الإنسان من الصغر إلى النضوج؛ أيّهما الحقيقيّ: الولد والمراهق...، أم الرجل الناضج أمامنا؟ وهل معرفة أحداث محددة من حياته الماضية تكفي لنعرفه في ما وصل إليه الآن من دون أن تعرفه الآن؟ وهذا النموذج يفترض إعطاء مصداقية جوهرية لشهادة النص على أن يجري البحث

التاريخي لتبيان دور الأساليب والأنواع الأدبية في خدمة التعبير عن هذه المصداقية.

أعتقد خاصة، وهذا جوهر الموضوع، أننا نحتاج إلى العودة إلى دراسة النصوص من جديد في داخل الجماعة المسيحية الحية كإطار واقعي تجسدي يسمح للنص المكتوب بأن يتحقق من جديد بطريقة ملموسة وتاريخية في الجماعة، ويعيد إليه مفاعيله في قلب الاحتفال الليتورجي.

وهنا أرغب في أن أعطي مثلاً بسيطًا يوضح ما أقوله من خلال أعجوبة شفاء الممسوس في إنجيل مرقس.

٥- خلاصة دراسة نقد تاريخية لنص مر ٥: ١-٢٠

أوّلاً: النقد الأدبي

بنية النص

مقدمة وشرح للمرض (آ ١-٥)

يسوع والروح النّجس (آ٦-١٣)

تصرّف الشهود (آ ١٤-١٧)

تصرف الرجل الذي شفي (آ ١٨-٢٠)

تكرار الأفكار

آ ٢ و٦ لقاء المسيح بالممسوس

آ ٣ و٥ ذكر سكن الممسوس بين القبور

آ ١٠ و١٢ توسّل الروح النجس

آ ١٤ و١٦ إخبار الرعاة للحدث

ملاحظات لاحقة عن أشياء حدثت مسبقا دون أن تذكر في حينه:

راجع الآيات ٦ و٨ و١٥ج و١٦ب.

استخدام مفردات مختلفة لنفس الموضوع:

١- القبور: استخدام mnymeion آ ٢، nyma آ ٣ و٥.

٢ - الممسوس: استخدام كلمة daimonizomenos آ ١٥ و١٦.

وكلمة daimonistheis آ ١٨.

ثانيا: البنية الأدبية والنوع الأدبي

هذا النص هو قصة معجزة أو بالأحرى قصة إخراج شياطين من رجل ممسوس. هذا النوع الأدبي يتميز بالبنية التالية:

اللقاء بين المعزّم والممسوس (آ ٢)

ردة الفعل الدفاعية من الروح النجس (الشيطان آ ٦-٧)

الأمر بالخروج الموجه من المعزّم للشيطان Apôpompe (آ ٨)

خروج الروح النجس، مع إعطاء برهان على خروجه (آ ١٣)

اندهاش المشاهدين (آ ٥ و٢٠) وإذاعة صيت المعزّم (آ ١٤أ و١٨-٢٠)

ولكن هذا النص يتضمن أيضا عناصر من قصص قديمة عن شفاءات عجيبة وهي:

وصف دقيق للحالة الاستثنائية للمرض ولصعوبة شفائه في محاولات سابقة (آ ٣-٥)

البرهان الحسّي على شفاء الشخص المريض (آ١٥)

خوف الحاضرين أمام ما حصل (آ ١٤ و١٦-١٧)

وأخيرا، يتضمن هذا النص أيضا بعض عناصر رتبة ليتورجية لطرد الشياطين:

سؤال المعزّم للروح عن اسمه (آ ٩)

توسل الروح إلى المعزم لكي لا يعذّبه (آ ١٠-١٢)

السماح للشيطان بالدخول في مكان جديد Epipompe (آ ١٢-١٣أ)

بالنسبة إلى المقارنة مع بعض المصادر القديمة، لدينا ما يلي:

الاعتقاد بسكن الشياطين في أماكن القبور مرتبط بكونها أماكن نجسة.

السجود ليسوع وردة فعل الشيطان الدفاعية والاعتراف بأنّ يسوع هو القدوس... كلها علامات على تفوق يسوع "الممجد" على الشيطان.

وصف حالة الممسوس يمكن مقارنتها بنصّ أش ٦٥ ومز ٦٧: ٧.

دخول الشياطين في الخنازير مواز لقصص مصرية وفارسية قديمة تربط بين طرد الشياطين وتعذيب الخنازير بدلاً من الممسوس.

ملاحظات تخص علم التوبوغرافيا والأركيولوجيا

الجراسيين = جرش؟ وهي إحدى المدن العشر، ولكنها على بعد ٥٥ كلم من البحيرة.

الجرجسيين = كورسا المكتشفة حديثًا، وفيها منحدر عال على البحيرة، ولكن لا آثار فيها للقبور.

وغدارة، وهي التي تبعد عشرة كلم شرق البحيرة، وهذا يطرح من جديد مشكلة سقوط الخنازير في البحيرة.

الاستنتاجات كثيرة ولكن أهمها:

لا شك في أنّ الدراسات التاريخية والنقد التاريخي مفيدة جدًا في إظهار حقيقة تطور النص من القصة الأولى التي تتكلم على فعل شفاء في منطقة وثنية، ثم أدخلت عليه عناصر التعزيم (أو العكس)، ثم صار النصّ جزءًا من رتبة تعزيم ليتورجية ذات طابع كنسي، فأدخلت عليه عناصر الرتبة (هذا يذكرنا بطريقة غير مباشرة برتبة يوم التكفير عند اليهود). أيضًا إدخال عنصر البحيرة قد يكون ذات طابع لاهوتيّ مرتبط بالاعتراف الكنسي بألوهية المسيح.

كل هذه المعطيات وغيرها تساعد في إمكانية فهم أفضل لبعض العناصر الأدبية والتاريخية واللاهوتية التي قد تكون ساهمت في تكوين النص. ولكن:

– ولا واحدة منها أو كلها مجتمعة تستطيع أن تؤلّف قصة متكاملة من دون العنصر الأساسيّ البسيط للنص، والذي هو في أساس القصة، أعني حدث الشفاء أو طرد الشيطان أو الاثنين معًا.

– إن البحث العلمي عن تاريخية الحدث لا يمكن إلا أن يعترف بوجود تقليد عريق حول عمل شفاء أو تعزيم استأهل أن ينمو ويتطور إلى أن بلغ حالته الحاضرة، مما يؤكد مصداقية المصدر التاريخي للقصة، وثباتها في التقليد اللاحق، وبخاصة تحوّلها إلى جزء من رتبة ليتورجية تدعي استحضار نفس مفعول هذا الحدث في قلب الجماعة المحتفلة به، في ما نسمّيه التذكار الخلاصي.

– إن القول بأن هذا الحدث ليس تاريخيًا، أو أنه لا يعود إلى تقليد عريق من حياة يسوع التاريخي، يفترض واحدًا من اثنين:

* إمّا أنّ التقليد الأوّل الذي اخترع هذا الحدث يعود إلى مصدر ذات مصداقية رسولية مباشرة من أحد الرسل أو المقربين من يسوع، وعليه نفهم قبول هذا التقليد لاحقًا وتطوّره، ولكننا عندئذ لا نفهم قبول هذا التقليد في الجماعة الأولى طالما أنه غير تاريخي!

* أو أنّ هذا التقليد حَدَثَ تاريخيًا، وأيًّا يكن مصدره الأول، فقد استحقّ أن يصبح حدثًا محتَفَلاً به.

الشيء الوحيد الذي يبقى لتأكيد عدم تاريخية هذا الحدث هو قراءته بحكم مسبق أن العجائب أو التعزيم أمر غير ممكن لأنّه غير عقلانيّ.

خاتمة

هذا المثل الذي أوردته سريع، ويحتاج إلى مزيد من التوسّع في البراهين التي

تُساق عادة للبرهان على عدم تاريخية كل حدث غير اعتيادي، ولكنّ النتيجة لا تتغير كثيرا، فنقطة الانطلاق هي دائمًا الحكم المسبق على عدم إمكانية حدوث الخوارق.

المسألة بسيطة:

– فإما أن نقبل بهذا الافتراض المسبق، وعندها علينا التناغم مع أنفسنا واعتبار كل ما يقال عن دخول السماوي في عالمنا ضربًا من الخيال، هذا إذا كان هناك من عالم سماوي، طالما أنه غير عقلاني؛

– وإما ننطلق من ثقة ثابتة بمصداقية محرر التقليد الأول للقصة أو الحدث، وكذلك بالذين أكملوا هذا التقليد لاحقًا، وأغنوه بخبراتهم، وعبّروا عنه بأنماط أدبية مختلفة، وعندها نعتبر أن كلّ نصّ يستحق قراءته بطريقة موضوعية، أي بالإصغاء إلى الحقيقة أو الحقائق التاريخية التي يعبر عنها كنتاج لخبرة واقعية واحدة، أو عدة خبرات متراكمة، استحقت أن توضع في هذا القالب. في هذه الحالة، يصبح البحث العلمي والتاريخي موضوعيًا وعادلاً على طريقة "كل متّهم بريء إلى أن يثبت العكس"، أي كلّ نص في الجوهر حقيقي ويستحق المصداقية في جوهره، إلى أن يثبت العكس.

البحث الأركيولوجي والانجيل(*)

الأب ميكالي بيتشيريلّو
المعهد البيبلي الفرنسيسكاني

أصدقائي الأحباء،

أشكركم على الدعوة التي وجهتموها إليّ، والتي تعطيني إمكانيةَ التحدثِ إليكم عن عملنا.

آمل أن أنجحَ في أن أنقلَ إليكم جوهرَ بحثٍ وتفكيرٍ يتعلّق بالإنجيل، وبأماكن العبادة في الأراضي المقدسة، الذي بدأ قبل الفرنسيسكان بكثير. كما تعلمون، لقد اهتمّ أوريجانوس، وأوزابيوس، وإيرونيموس بهذه المسألة المرتبطة ارتباطًا قويًا بتاريخ يسوع، وبتاريخيّة الأناجيل، وبالتقليد المسيحي الأقدم.

لقد قَبِلْتُ دعوةَ الأب أيوب شهوان بأن أُلقيَ هذه المحاضرةَ في العربيّة. أعتذر إذا لم أكنْ واضحًا بما فيه الكفاية، لأن لغتي العربيّة ليست جيّدة. بإمكانكم أن تتابعوني وأنتم تقرأون ما سأقوله، شاكراً تفهّمَكم.

في سنة ١٩٨٢، دعاني الناشر رِيتّسُولِي إلى الاشتراكِ في العملِ الموسوعيِّ الكبير الذي بعنوان: **تاريخ يسوع**، بصفة مشتسارٍ إيقونوغرافيّ. قبلتُ، ولكن مع اعتبارِ أنّني بصفةِ مسؤولٍ علميٍّ عن التوثيق التاريخي والأركيولوجي باسم المعهد البيبلي الفرنسيسكاني في القدس – أورشليم.

كنت وما زلتُ مقتنعًا بأنّه، بعد أكثر من قرنٍ من التنقيب في الأرض المقدسة، قَدَّمَتِ الأركيولوجيا اكتشافاتٍ ذاتَ أهميّةٍ عظيمةٍ لجغرافيةِ الأناجيلِ ولتاريخها، وللوسط الذي فيه ولدت الرسالةُ الإنجيلية وتمَّ التبشيرُ بها. لذلك،

(*) نقلها من الإيطالية إلى العربية الأب أيوب شهوان بمعاونة د. مريم كوبّا.

بصفتي عالم آثار، كان لي الحقُّ بأن أُعامَلَ على ذاتِ مستوى اللاهوتيّين ومفسّريّ الكتابِ المقدّس، الذين كانت لهم الجرأة بأن يختاروا عنوانًا إلى هذا الحدّ من الالتزام، أي **تاريخ يسوع**، بعد أكثر من قرن من النقاش النقديّ حول تاريخيّة يسوع ورسالته المحفوظة في الأناجيل.

لقد اقترحتُ، وعلى قدر الإمكان حقّقتُ، بالاشتراك مع علماء الآثار في أورشليم، توثيقًا تاريخيًا أركيولوجيًا حلَّ محلَّ الإيقونوغرافيا السهلةِ والوحيدةِ المبنيّةِ على الأعمالِ الفنيّة. بالمقابل، كان توثيقي مَبنيًّا على ما نعرفه اليوم عن قرى الجليل التي زارها يسوع أيامَ تبشيرِه كرابِّي مُتجوّل، عن المدن العشر، وفلسطين، والهيكل وأورشليم، والقلاع الهيرودسية في صحراء يهوذا، وأدوات المنازل والمدافن. بإمكان كلّ هذا أن يفيد في إعادة إبراز المرحلة التي فيها كان قد بُشِّر بالإنجيل.

إن عالَمًا سياسيًا ودينيًا إقليميًا، في ظل القوّة الرومانيّة، تتمّ زيارتُه من جديدٍ على ضوءِ الأدبِ المعاصر، والتقليدِ اليهودي، والمخطوطاتِ التي اكتُشفت في كهوف قمران وفي كهوف أخرى من صحراء يهوذا، مع الأخذ بعين الاعتبار العمل الدقيق الذي يقوم به الأخصّائيونَ في الإپيغرافيا، وفي العُمُلات، وفي السيراميك. هناك عمل موازٍ لما يقوم به مفسّرو الكتاب المقدس الذين، بمناهج متنوّعة، عمّقوا في ذات الوقتِ معنى النصِّ البيبليّ. إنّ عملاً جلوداً، أي عمل علماءِ الآثار، الذي، بفطنةٍ وعن سابقِ قصدٍ وتصميم، وُضعَ على هوامشِ الإنجيل، والذي يتفاعل صداهُ بالضرورة في إعادة قراءة معمّقة للأدب المسيحي القديم، في البحث عن الجماعة اليهوديّة المسيحية الأولى في فلسطين، الوريثة المباشرة لتبشير يسوع والشاهدةِ الأولى للإيمان.

عند نقطةٍ ما، عالِمُ الآثار الذي يعمل في الأراضي المقدسة، هو ملزم أن يُجابهَ نفسَه مع معضلةٍ تبقى في أساسِ أيِّ نقاشٍ حولَ عِلْمِ الآثارِ والإنجيل، ألا وهي: أصالةُ الأماكنِ المقدسةِ التي يزورها الحجّاج، على أنّها آثارٌ تاريخيّةٌ مفترَضةٌ للروايةِ الإنجيليّة. إنّ معضلة كانت موضوع جدال كبير في القرن الماضي بين من كانوا يؤكدون على التاريخيّة الأساسيّة، ومَن كانوا يُنكرون أيّةَ قيمةٍ تاريخيّةٍ، مؤكدين أنّنا أمامَ نتاجٍ تقويّ.

تاريخ : الأمّة اليهوديّة من القرن الخامس ق.م. حتى القرنِ الثاني ب.م.

سياسيًا وثقافيًا، يتحرّك العهدُ الجديدُ في العالَمِ الذي نشأَ في العصرِ الفارسيِّ، وفي العصر الهلّينيِّ الرومانيّ، من القرن الخامس ق. م. وحتى القرن الأول ب. م. لدينا الأمّةُ اليهوديّةُ التي كان يحكمُها رؤساءُ كهنةِ أورشليمَ تحتَ الحكمِ الرومانيّ، المميّزةُ عن منطقةِ المدنِ اليونانيّةِ ذاتِ الثقافةِ الهلّينيّةِ التي كانت تتحمّل بصعوبة التدخّلَ السياسيَّ لرئيس الكهنة اليهودي، ولا في الولايات التيوقراطيّة الأخرى التي كانت قد تكوّنت في المنطقة.

في الواقع، في موازاة تكوين الدولة اليهوديّة وامتدادها، ترسّخت دولتان ساميّتان تقليديّتان أخريان: الإيتوريا في الشمال، وبلاد العرب النبطيّة في الجنوب. من خلال الرقابة على طرق القوافل، كان الملوك العرب النَبطيين يبسطون سيطرتهم التجاريّة على بلاد العرب، أي سيناء، وقسمٍ كبير من الأراضي الداخليّة في عبر الأردن، وصولاً إلى دمشق. ترسّخت رئاسةُ الربع التي كان يمارسها رؤساء الكهنة الإيتوريين، الأقرب إلى حكم أورشليم، على مقربة من معبد هليوبوليس (معبد الشمس – بعلبك) في وادي لبنان (البقاع)، إلى حدّ الهيمنة، من مدينة خلكيس اللبنانيّة، عاصمتهم، الوادي اللبناني أو البقاع، أو الأنتي–ليبان، ونحو الشمال جبل لبنان مع المدن ذات المرافئ، أي بيبلوس–جبيل وطرابلس وعرقا، وباتجاه الجنوب جبل حرمون، وصولاً إلى الجليل، قبل أن يطردهم منها أرسطوبولس الأوّل.

أعطى الصراعُ على السلطة في أورشليم بين ابنَي إلكسندر يَنّايُوس، هركانوس الثاني وأرسطوبولس الثاني، الفرصةَ لبومبايوس الكبير، القائدِ الرومانيّ الذي كان موجوداً في سوريا مع صلاحيات كاملة مَحَضَهُ إيّاها مجلسُ الشيوخ، ليتدخل في شؤون الأمّة اليهوديّة، ويفرضَ إرادةَ روما السياسيّةَ التي كانت تنوي احتلالَ أسواقِ الشرق. تميّز حضور روما في الشرق الأدنى بأنّه كان نوعًا من مواصلةِ سياسةِ الملوك اليونان في بسط الهلينيّة وإنشاء المدن، مع دعم عنصر الثقافة اليونانيّة وتحجيم تأثير الـ staterelli المحليّة "الساميّة"، التي كانت تحت

رقابة حاكم مقاطعة سوريا الجديدة، التي كانت قد حلّت محلّ المُلْك السلجوقي بقرار من بومبايوس.

نُظر إلى المُلْك الذي أنشأه هيرودس الإيدومي، الذي كان موظفًا رومانيّاً، على أنه تحقيق لسياسة روما في فلسطين، التي منذ العام ٦ ب. م.، استمرت مع الحاكم الروماني. كانت هذه السياسة دائمًا موضوعَ اعتراضِ القوميين اليهود الذين حرّضوا على الثورة الأولى سنة ٦٦ ب. م.، وعلى الثانية سنة ١٣٢ ب. م.، التي أدّت إلى دمار الأمّة اليهوديّة التي فقدت أيضًا اسمَها. بالفعل، لقد أصبحت العاصمةُ أورشليمُ مستعمرةً رومانيّةً باسم إلْيَا كابِيتُولِينا، وأصبحت منطقة اليهوديّة المقاطعةَ الجديدةَ لسوريا فلسطين.

جغرافيا الإنجيل

تقتصر المساحة الجغرافيّة التي فيها تتحرّك الروايةُ الإنجيليةُ على الجليل وعلى أورشليم، ملامِسةً بشكلٍ هامشيّ طرقات الحجّ التي، عبر السامرة وبيريا، كانت تجمع المقاطعةَ الشماليّةَ إلى المدينة المقدسة، حيث كان يتربّع الهيكلُ الذي أعاد بناءَه هيرودس الملك بفخامة.

في إنجيل يوحنا، تبدأ الرواية على مجرى النهر، "في بيت عنيا، في عبر الأردن"، وبالتالي في بيريا، مع تبشير يوحنا المعمدان وعماد يسوع.

يذكر الإنجيلي نفسُه الفريقَين اللذين كانَا حاضرَين أيضًا في عَيِنُون، على الجهة الغربية من النهر. بعد سَجْنِ يوحنا وقطْعِ رأسِه، بأمرٍ من هيرودس أنتيبا رئيسِ الربع، في قلعة ماكِيرُونْتي، التي في بيريا، على الحدود مع المملكة النبطيّة في بترا، كما يقول بالتدقيق المؤرّخُ يوسيفوس فلافيوس، أكمل يسوعُ الرسالةَ أولاً في مجامع الجليل وقُراها، ثمّ في كفرناحوم على ضفّة البحيرة.

يهتمّ الإنجيليون بالتشديد على أنّ فريق يسوع مع تلاميذه، كان يتحرّك في القرى التي كانت تسكنها أكثريّةٌ يهوديّة، مبشّراً في مجامعهم، ونادراً جداً ما

كان يقترب من الأراضي "الوثنيّة". نجده مرّة في أرض صور وصيدون على الحدود مع فينيقيا (مر ٧:٢٤)؛ بمناسبة أخرى نجده على الضفّة الشرقيّة من بحيرة طبريّا، في بلاد الجرجسيّين" (استناداً إلى بديلة في النص مناسِبةٍ جغرافيًّا، يُدخلُها أوريجانوس على مر ٥:١)، على حدود بلاد الهيبوس التي في المدن العشر. اندفعت الجماعة حتى قيصريّة فيليبوس، التي كان اسمها مدينة بانياس، والتي كانت تقوم بالقرب من نبع بانياس على الحدود الشماليّة لمملكة إسرائيل حيث ينبع نهر الأردن (مر ٨:٢٧).

أمضى يسوع جزءًا كبيراً من حياته العامّة في الجليل على ضفّة مرآة المياه التي كان أناس ذاك المكان يعتبرونها "البحر". و"إذ ترك الناصرة أقام في كفرناحوم التي كانت على سيف البحر، في منطقة زبولون ونفتالي" (مت ٤:١٣). ترك لنا التقليد ذكرى زيارات لقرى كالناصرة موطن يسوع الأصلي (لو ٤:١٦ي)، وبيت صيدا، وخورازين (مت ١١:٢٠–٢٤)، ونائين (لو ٧:١١)، وقانا الجليل (يو ٤:٤٦).

في الفصول التي يكرّسها لوقا ومتّى لطفولة يسوع، يتحرّكُ السَرْدُ بين الجليل (الناصرة حيث كانت تسكن مريم الزوجة الموعودة ليوسف)، واليهوديّة (أورشليم) حيث كان يوجد الهيكل الذي فيه كان زكريا الكاهن يخدم، والجبل حيث كان يقيم هذا الأخير مع أليصابات امرأته، وبيت لحم حيث ولد يسوع خلال إحصاء إمبراطوري، ومصر إلى حيث هرب يوسف ليضع الطفل وأمّه في مأمن، ليعود إلى الناصرة عند موت هيرودس. كانت العائلةُ تُتِمُّ الحجَّ السنويَّ إلى هيكل أورشليم.

وكان للحجّاج المنتقلين من الجليل إلى أورشليم، بمناسبة عيد الفصح أو الأعياد الأخرى، خيارات مختلفة للبلوغ إلى المدينة المقدّسة. كانت الطرقات المتبعة أكثر ما يكون اثنتين: الأقصر هي، بعد الخروج من سهل إسْدْرِلُون (يزرعيل)، كان الحجّاج يدخلون في جبال السامرة مباشرةً باتجاه أورشليم. ومن أجل تحاشي المخاطر التي كان اليهود يتعرّضون لها خلال عبورهم قرى السامريين، كانت تُفضَّل طريق الوادي، خاصة في بيريا، على الضفّة الشرقيّة

للنهر. عند أريحا، كان الحجّاج يستأنفون عبور نهر الأردن؛ وبعد توقف في واحة أريحا، كان بإمكانهم أن يبلغوا في يوم واحد بيت عنيا على جبل الزيتون. يَرِدُ ذكرُ الطريقَين في الرواية الإنجيلية. تحصل الوقائع التي يخبر عنها لوقا ٩:٥١–٥٦ ويوحنا ٥، على طريق الجبل. يرد ذكر طريق الوادي في مت ١٩:١ (بيريا)؛ ٢٠:٢٩؛ لو ١٩:١ي (أريحا)؛ يوحنا ١١–١٢ (بيت عنيا)؛ مت ٢١:١ (بيت فاجي).

من أعلى جبل الزيتون، نقطة وصول الطريق التي كانت تصعد من وادي الأردن نحو جبل يهوذا، محاذية وادي الكِلْت، يطلّ المرءُ على المدينة والهيكل، حيث كانت ما زالت تتواصل الأعمال التي سبق وبدأها هيرودسُ الملك.

وبتفاصيل طوبوغرافية دقيقة، ترك لنا الإنجيليون ذكرى تنقلات يسوع في أورشليم، حيث كان يتوقف بطيبة خاطر في الهيكل، تحت رواق سليمان (يو ١٠:٢٣). مرّ يسوع في جوار بركة بيت حسدا (يو ٥)، وأرسل المولود أعمى ليغتسل في بركة شيلوح (٩:٧). في المدينة، واحتفل بعيد الفصح في القاعة الكبيرة من الطابق الأعلى لبيتٍ كان يعرفه (مر ١٤:١٢ي). عند المغيب ترك المدينة، وأمضى الليل في أرض تُدعى الجسمانيّة (مت ٢٦:٣٦). "عبر وادي قدرون حيث كان هناك بستان يعرفه يهوذا الخائن، لأن يسوع وتلاميذه كانوا يجتمعون غالبًا فيه" (يو ١٨:١–٢). اقتيد إلى حنّان ثم إلى قيّافا (يو ١٨:١٢ و٢٤)، ومن بيت قيّافا إلى دار الولاية (١٨:٢٨). حُكم عليه بالموت "في المكان المُسمّى ليتوستراتم، أي البلاط، وبالعبريّة جَبَّات". صُلب في المكان الذي "يُدعى جمجمة وبالعبريّة جلجلة" (يو ١٩:١٧). دُفن في قبر جديد محفور في بستان كان يوجد في الجوار (١٩:٤١).

قبل النهاية، "انسحب يسوع إلى منطقة قريبة من الصحراء، إلى مدينة تُدعى افرائيم (يو ١١:٥٤، هي اليوم الطيبة، إلى شمال أورشليم).

بشكل رئيسي تُفيد الدلالاتُ الجغرافيّة القليلةُ الإنجيليين المهتمّين لاهوتيًا

بأن يسلّطوا الضوء على رسالة يسوع وعلى سرّ شخصه كتفوّقٍ على النظام اليهودي العتيق، في الربط بين وجهه كملكٍ–مسيحٍ متألّمٍ محقّقٍ للوعود المُعطاة للآباء، وبين أرض العهد القديم، وشعبِه، وأورشليم. يسوع هو نسل داود، المولود في بيت لحم، من قبيلة يهوذا (لو ٢:١–٦)، الذي من الجليل في بلاد زبولون ونفتالي، بدأ بإشعاع نوره الخلاصي (مت ٤:١٣ي). وبكونه ابنَ داود، بشّر في قرى إسرائيل بمجيء الملكوت الذي يجمعه هو من خلال الإيمان بشخصه وبدمه المهراق ذبيحةً لأجل كلّ أبناء الله المشتّتين. بكلمته الحياتيّة هو يعيد بناء إسرائيل الجديد، داعيًا إلى اتّباعه الاثني عشر رسولاً مكمّلي عمله. ترك يسوع للرسل مهمّة أن يكونوا "شهوده في أورشليم، واليهوديّة، والسامرة، وحتى أقاصي الأرض" (أع ١:٨). بالتالي، إنّ واضع كتاب أعمال الرسل، بعد توقفه عند نمّو توطّد الرسالة المسيحيّة في أورشليم واليهوديّة والسامرة، تلك الرسالة التي دفعت بطرس للذهاب إلى السامرة (أع ٨:١٤) ولدّة، ويافا، وقيصريّة البحريّة (أع ٩:٣١–١٠:١ي)، ينبسط في الإخبار عن نشاط بولس الرسولي، الذي يتوضّح في رحلة رسوليّة، لم تعرف الكلل، على طرقات الإمبراطورية وحتى روما، قلب ذاك العالم الذي كان ينبغي أن يُبشَّر بالإنجيل تنفيذاً لأمر المعلّم.

أركيولوجيا: المباني الهيرودسيّة

كانت إحدى أكبر نتائج الأركيولوجيا في فلسطين تسليطَ الضوء على العصر الهيرودسي، الذي يشكّل مرحلة غنيّة بالاضطرابات. فإبّان العصر الهيرودسي المُعاصر لروما أوغوسطوس تيباريوس، اكتسب التيار اليهوديّ (judaïsme) هويته الجديدة، ووُلدت المسيحيّة وانتشرت، فاتحة آفاقًا جديدة لوحدانية الله العبريّة.

لقد أبرز التنقيب الأركيولوجي خاصّة، وبطريقة حاسمة، نشاطَ هيرودس الملك وعائلته العمرانيَّ، الذي مدحه يوسيفوس فلافيوس في كتابته عنها بطريقة

حماسيّة في مؤلّفه **العتيقات اليهوديّة** (الكتاب ١٥)، وفي مؤلفه الآخَر **الحرب اليهوديّة** (الكتاب الأول).

على مستوى تاريخي عام، يتطلّب النشاط العمراني الهيرودسي الذي تمّ اكتشافه في العقود الأخيرة في كلّ تعابيره، إبراز الثقافة الهلّينيّة الرومانيّة وقبولها، في كل أشكالها من ضخامة وجمال وهدف بناء، تلك الثقافة التي لأجلها امتُدح هيرودس، في أحد الأوقات واحتقرته الأمّة اليهودية التي أعطاه الرومان أن يحكمها. إن النزعةَ إلى العظمة لدى هذا الملك، المبدِّدِ لخيراتِ الأمّة، وعبوديته لأسيادِه في روما، واحداً بعد الآخر، هي في أساس هذا النشاط العمراني الذي لم يكن يَعرِفُ حَدًّا، هما إلى حدٍّ كبيرٍ سببُ سَرَيانِ الكلامِ الشعبيِّ السيّءِ ضدَّه، الذي جعل يوسيفوس فلافيوس نفسَه الناطق باسمه. بلغت مدينة أورشليم عاصمة التيار اليهوديّ (judaïsme) في زمن هيرودس أضخمَ نموٍّ لها. إنّ أعمالَ التّنقيبِ في الرّبعِ العربيّ القائمِ بينَ بابِ المغاربةِ وحائطِ المبكى، التي أُنجزت سنة ١٩٦٧ بواسطة الجرافات الإسرائيلية، فوراً بعد حرب الأيامِ الستّةِ، قد جعلت ممكنةً أبحاثَ التنقيب التي ابتدأت سنة ١٩٦٨ على يد علماء الآثار في الجامعة العبريّة، تحت قيادة بنيامين مَزار، في لحف الحائط الهيرودسي. نعرف حاليًا بطريقة أفضل أبوابَ السور الهيرودسي للهيكل التي حدّدها مُنقّبو القرنِ السابقِ بأنفاقٍ جَسُورةٍ، **والتجاور المباشر مع المعبد اليهودي**. إنّ الساحة الضخمة التي تبلغ مساحتها ٤٨٨ متراً باتجاه شمالي جنوبي، وحوالي ٢٨٠ متراً باتجاهٍ شرقي غربي، قد تم تدعيمها بحائط ضخم أمكن اتباعه حتى الأساسات، جزئيًا من ناحية الشرق، وعلى مُجْمَلِ طوله من ناحيتَي الجنوب والغرب. كما يشهد فلافيوس يوسيفوس، كان الهيكل، يقوم على النقطة الأعلى من هذه الساحة المستطيلة التي هي بمعظمها مصطنعة، وتضيق قليلاً نحو الجنوب. كان الحائط مبنيًا بحجارة كلسيّة بيضاء منحوتة بدقّة تبلغ حتى ١١ متراً طولاً وأكثر من مترٍ عرضًا، ويزن كلٌّ منها ٣٧٠ طنًا. إنّ العمل على هذه المجسّمات، مع الجزء النافر الذي يميّزها والتي يحيط بها إطار، قد تمّ إنجازها بأفضلِ تِقنيّةٍ وذوقٍ هلّيني. استناداً إلى أجزاء من عناصر هندسيّة مكتشفة، يمكن إعادة بناء أعلى

الحائط الذي أفضلُ موازٍ له هو حائط حرم الخليل في حبرون، الذي هو أيضًا من أصل هيرودسي، حتى ولو لم يذكر يوسيفوس ذلك.

على الحائط الغربي (هقوتيل هَمَعَرَفِي) الذي تمّ التنقيب فيه في السنوات الأخيرة من خلال نفق، عبر دخول البُنيات التي تحمل قصورَ أورشليم، التي تَرْقَى إلى العصر المملوكي (القرن الرابع عشر)، فُتِحَ (١) الباب المركزي الذي يُدعى باب وَرِّن (Warren)، المرتبط في الخارج بقناة مياه مُعَلَّقَة، التي بعد عبور وادي تيروبيون (Tyropeion)، كانت تربط المدينة العليا في الهيكل؛ (٢) باب بركليّ وعقد (قنطرة) روبنسون، الذي، استناداً إلى ما نتج من التنقيبات، كان جزءاً من درج كبير ذي منحدرين مع شرفة مركزيّة، يجمع الشارع المرصوف بالأحجار الذي كان يخترق عمقَ الوادي مع البازيليك الملكيّة المُشيَّدة خارج ساحة الهيكل. كان باب باركليّ بدوره مرتبطًا بشارع صغير مرفوعٍ ومرتكزٍ إلى الحائط الذي كان يمرّ على قناطر الحوانيت التي كانت تنفتح على الشارع الذي كان من أسفل، العنصر الأكثر أهميّة قد اكتشف في جوار الزاوية الجنوبيّة الغربيّة من السور. إنّه قطعة منحوتة من عدّة جوانب، وعليه محفورةٌ كتابةٌ عبريّةٌ جزئيّة (لبيت هَتقِيع ل هكـ...). استناداً إلى ما هو مقترح لآخر كلمة، وهي غير كاملة، أي "كـاهـن" (La-hakohen)، "هيـكـل" (Le-Hekal)، أو بـوق (Le-hacrtiz)، يمكن الاعتقاد أنّ هذه الكتابة كانت تشير إلى المكان من حيث كانت تُعطى إشارة بدء السبت (Shabat)، أو علامة مُعطاة في مرحلة البناء للمهندس الذي كان عليه أن يضع هذا الحجر في موضعه.

في الحائط الجنوبي، كانت تنفتح أبواب هُولدا، المعروفة بطريقة شائعة أكثر بأنّها الباب المزدوج أو الثلاثيّ. الباب المزدوج الذي كان يدخل فيه الحجّاج هو الأكثر حفظًا، ضمن البرج الذي بناه الصليبيون من أجل حماية مدخل ساحة الهيكل في الوقت الذي كان فيه قصر ملوك المملكة اللاتينيّة في أورشليم. كان يتمّ الوصول إليه بدَرَجٍ عريض مكوّن من ثلاثين درجة، معظمها مبنيّة في الصخر، ومغطّاة ببلاط صخري. من الباب الثلاثي، إلى شرق الباب السابق، كان يدخل

الكهنة الذين في الخدمة، والذين كان بإمكانهم بلوغ مخازن الهيكل، المبنيّة ضمن المسطّح المرتكز على قناطر ضخمة (هذا ما يُسمَّى بإسطبلات سليمان) تحت الجامع الأقصى. في الساحة التي توجد أمام البابَين تمّ اكتشاف عدّة حمّامات طقسيّة (micva'ôt) من أجل تطهّر اليهود الضروري قبل دخولهم إلى المكان المقدّس. قرب السور، تمّت استعادةُ تيجانِ أعمدة، وبقايا أعمدةٍ مستطيلةٍ ناتئةٍ من الحائط، وأحجارِ عقدٍ وأعمدةٍ تكلّم عليها يوسيفوس في وصفه لها، وتسمح لنا بأن نتخيّل ضخامتها وتزيينها للمباني داخل ساحة الهيكل.

من داخل الحرم الذي يحتلّه اليوم المعبدان الإسلاميان، هناك كتابتان في اليونانيّة تُشير إلى ساحة المعبد التي كانت محرّمة على غير العبرانيّين تحت طائلة الموت.

في ما يتعلّق بقلعة أنطونيا، التي بناها هيرودس من أجل الدفاع عن الهيكل، بإستطاعتنا أن نكون متأكدين من مكانها على المسطّح الصخري، حيث تقوم حاليًا المدرسة العُمَريَّة. في نهاية النفق المفتوح إلى جانب الحائط الغربي من الهيكل، باستطاعتنا أن نرى جزءًا من تدعيمات القلعة، المحفورة في الصخر الطبيعي للجبل الذي تمّت قولبته على مثال قِطَعِ السورِ الكلسيّةِ، والتي كانت ترتبط بساحة، حيث من المحتمل أنّه كان قد خُطِّطَ لساحة مزيّنة بأعمدة لم يتمّ إنهاء العمل فيها. يبقى منها جزءٌ من الممشى المرصوف وعامودان. في هذا المكان، سَدّ حائطٌ جديدٌ للحَرَم الخارجيِّ للهيكل نفقًا طبيعيًا، كان في زمن الحشمونيّين يسمح بمرور مياه الجبل، الآتية من الشمال، إلى الخزانات التي كانت ضمن الساحة الحاليّة للجامعَين (النفق الحشموني).

إن التنقيبات الأركيولوجيّة التي استُؤنِفَت في السبعينات في نطاق مدينة داود على التلّة الغربيّة داخل باب يافا، قد بيّنت واقعاً، هو أنّ مهندسي زمن هيرودس، قبل أن يبنوا القصر الملكي، قد غطّوا البنيات التي كانت قائمة من قبل وجعلوها مسطّحًا ضخمًا، سماكته من ثلاثة إلى أربعة أمتار، ودعّموه بحيطان تمتدّ حوالي

٣٠٠ إلى ٣٥٠ متراً تقريبًا باتجاه شمالي–جنوبي، وستين متراً تقريبًا في اتجاه شرقي–غربي. في هذا النطاق، البنية الناتئة من الزمن الهيرودسي هي قاعة برجٍ، وهو واحدٌ من الأبراج المشيّدة، استناداً إلى يوسيفوس للدفاع عن القصر وعن المدينة. إنّ التنقيبات التي أُنجزَت في الربع العبري، على قمّة التلّة الغربيّة مقابل الهيكل، قد كشفت عن سبع أو ثماني مساكن من الربع السكني من أورشليم، تعود إلى أيام هيرودس، وقد بُنِيَت على الرأس المسطح المنحدر نحو وادي تيروبيون. للبيتين الأوسع ساحة مركزيّة مرصوفة تنفتح عليها غرف السكن مع جوانب مغطّاة بالرسوم الملوّنة وبلاط من الفسيفساء. الفسيفساء مع رسوم هي من أسلوب ومن ذوق واحد، لها مثيل في قلاع هيرودس في صحراء يهوذا. يوجد في هذه البيوت الأرستقراطية فرشٌ فخمٌ من صنع البلاد أو مستورد. بنوع خاص، تتميّز هذه البيوت بكميّة كبيرة من خزّانات الماء في الطوابق السفلى، وبقاعات وحمّامات مزخرفة بفنّ مرهف، بالإضافة إلى حمّامات طقسيّة تُذكّر بالأرستقراطية الغنيّة في عاصمة اليهوديّة.

خارج أورشليم / قيصريّة البحريّة

من يوسيفوس فلافيوس نعرف أن هيرودس أمر بتشييد المدينة والمرفأ الفينيقي، وبرجِ سْتْرَاتُون، داعيًا المرفأ "سِبَسْتوس"، والمدينةَ "قيصرية"، إكرامًا لقيصر أوغسطوس[1]. مع إنشاء مقاطعة سوريا–فلسطين، أيام أدريانوس، أصبحت قيصرية المدينةَ الرئيسيةَ في المقاطعة الجديدة. اللقب الكامل الذي نجده على النُصُب هو التالي: "مستعمرة أولى فلافيا، أوغوسطا السعيدة، وئام، قيصرية، مدينة رئيسية لمقاطعة سوريا–فلسطين".

بعد الأعمال غير المتتابعة في موقع المسرح التي قام بها قسمُ الآثار الإسرائيلية، والبعثةُ الأركيولوجيةُ الإيطالية، من الباب الشمالي ومن قناة المياه،

(١) العتيقات اليهودية، ١٥، ٣٣١–٣٣٧؛ ١٦، ١٣٦–١٤١، ٢١١٥، ١٣٩٩.

والتي بوشر بها سنة ١٩٥٩، استؤنف التنقيب سنة ١٩٧١ على يد ر. بُولّ (R. Bull) يعاونه، بدءًا من سنة ١٩٧٥، مركزُ الدراسات البحرية في جامعة حيفا. ومنذ سنة ١٩٩٢، وبرعايةِ سلطةِ العتيقات (Antiquities) الإسرائيلية، هي في طور تنفيذ مشروع واسع للتنقيب، والحفظ، وترتيب الإطار البيئي للموقع، مع نتائج هامة تفيد في معرفة المدينة القديمة.

بإمكاننا، حاليًا، أن نتبع على الموقع التصميم الـ hyppodaméen للمدينة الهيرودسية، مع المساكن المبنية على الطريقة الرومانية[٢] على جانبَي الشارع الرئيسي ("cardo")[٣] الذي كان يجمع بين الباب الشمالي وبين المسرح في الربع الجنوبي من المدينة، تصميم هو أساس كل الاستعمالات المتلاحقة لموقع المدينة. إلى غربي الشارع الرئيسي، في الفسحة الممتدة ما بين المسرح والمرفأ، حيث كانت البعثة الأركيولوجية الأميركية قد اكتشفت سلسلة من المستودعات مع سطح من عقد، أحدها مستعمل في مِتْرا (Mithrée)، تمّ تحديد ثم إعادة إظهارجزئي لميدان سباق الخيل الذي يصفه يوسيفوس فلافيوس؛ مدينة من العصر الهيرودسي على نتوء الجبل إلى جانب ميدان سباق الخيل وإلى غرب المسرح. القطاع الشمالي من الميدان المذكور كان، في الزمن البيزنطي، مغطى بمدن واقعة في ضواحي المدينة، مع بساتين ومصطبات تطل على البحر المتوسط.

بيّنت الأبحاثُ التي تُجرَى تحت مياه البحر في منطقة المرفأ أنّ هذه المنطقة كانت امتدادًا للأرصفة، والمنهجية التِقنِيَة المستعمَلة لبناء مرفأ سِبَسْتوس تنفيذًا لأمر هيرودس على الساحل الفلسطيني، غير مناسب لهذا الهدف بسبب طبيعته، كونُ العمقِ البحريّ هو سحيق جدًا. بمنهجية تِقَنِيَّة جَسُورة، قضت برمي مكعّباتٍ ضخمة من الإسمنت في البحر، نجح مهندسو هيرودس في الحصول

(٢) "Insulae": مساكن شعبية رومانية من عدة طبقات تقطنها عدة عائلات.

(٣) تعني كلمة "كاردو" ("cardo") اللاتينية الشارع الرئيسي في المدن الرومانية.

على حوض خارجي كبير في عرض البحر، يليه حوضٌ وسيط، وحوضٌ داخلي، مطمورٌ حاليًا بالتراب، يُشرفُ عليه معبدُ روما وأوغسطوس، المبنيّ على مُتّسَع دائريّ. سنة ١٩٦٠، اكتشفتِ البعثةُ الإيطاليةُ كتابةً لاتينية، أُعيد استعمالُها كمقعدٍ في المسرح، تذكّرُ بنُصُبٍ أقامَه بيلاطوس البنطي، حاكمُ اليهودية، على شرف طيبياريوس (طيباريوس... (البن)طي بيلاطوس / حاكم اليهودية)، وهو أول شاهد منقوش له علاقة بهذه الشخصية الرومانية التي يَرِدُ ذكرُها في الإنجيل.

شُيِّدَت المدينةُ، التي ترقى إلى العصر الروماني المتأخِّر والبيزنطي، ودون تعديل، فوق البناء المُدُني الـ hyppodamé في الزمن الهيرودسي، مع توسيعٍ هامٍّ من جهة الشرق. الجدران الجديدة التي بُنِيَت على الأرجح في القرن الخامس، بسماكة مترين ونصف، وبشكل نصف دائري يبلغ ٢٥٠٠ م. تقريبًا، وتتخلّلها أبراجٌ مستديرة ومربّعة، تضمّ أيضًا المسرحَ الجنوبي، والمسرحَ الدائريّ شمالاً، وميدانَ سباق الخيل شرقًا.

في نقش كتابيّ باليونانية مُدرَجٍ في برج الباب الشرقي، نسبَ الكونت الحاكمُ السابقُ فلافيوس بروكوب كونستانس ألكسندر إلى نفسِه الفضلَ في بناء الأسوار انطلاقًا من الأساسات. داخل الأسوار، في القطاع الجنوبي، شُيِّدَت قلعة مع أسوار مستقلّة كانت تضمّ المسرحَ الهيرودسيَّ ("كَاسْتْرُون"= "Castron"). تَبِعَتْ الشوارعُ، التي أُعيد بناؤها على مستوى أعلى، ذاتَ المسار السابق، ورُصِفَت أرضُها، وأُقيمَت الأعمدةُ على الجانبَين، وأُضيفَت بوّابات مزيّنة بالفسيفساء، وزُوِّدَت بشبكة مجارير. عند النقطة الأعلى من المدينة، ومقابل المرفأ، شُيِّدَت بازيليك مسيحية ضخمة. تمّ الحفاظ بفاعلية على قناة المياه المزدوجة، التي ترقى إلى الزمن الهيرودسي والأدرياني، بفضل أعمال الترميم والتدعيم المناسبة. في ذات الوقت، شُيِّدَت قناةٌ جديدة لجرِّ المياه على مستوى الأرض، تغطّيها قنطرة نصف أسطوانية، ذات قدرة تفوق بكثير القناتَين السابقتَين. كانت تُؤَمِّن توزيع الماء بحيرةٌ اصطناعيةٌ تبعدُ ٥ كلم إلى شمال المدينة، ضُبِطَتْ هكذا بسَدّ نَحَل تَنِّينِيم (في ذاك العصر كان يُدعَى: نهر كُرُكُودِلْيُون ("Crocodilion").

الشواهد العديدة المكتوبة المتعلّقة بالجماعة المسيحية ذات الأصل الرسوليّ التي في قيصرية، ومقرّ المتروبوليتان للمقاطعة، لا تجدُ تثبيتًا مطابقًا في التنقيبات. كان يجري إرشاد الحجّاج (بدءًا بـ"بورْدِيجَالِنْسِس" سنة ٣٣٣) لرؤية الـ"بَلْنِيُوس" (balneus) والبيت الذي حُوِّلَ إلى كنيسة قائد المئة كورنيليوسُ ، أول مسيحي من أصل غير يهودي، الذي عمّده بطرس (أع ١٠)، وكنيسة الشماس فيليبس والبنات الأربعة اللواتي كُنَّ قد بشّرنَ بالإنجيل في المدينة (أع ٨: ٤٠). في أعمال مارينو، الذي استشهد سنة ٢٦٢، تُذْكَر كنيسةٌ وَضَعَهُ فيها، وأمام المذبح، الأسقفُ تِيُوكْتِينُو أمام خيارٍ بين سيفِ ضابطٍ من الجيشِ الرومانيّ، وبين كُتُبِ الأناجيلِ المقدسة. إيرونيموس، في النصف الثاني من القرن الرابع، كان يذهب من بيت لحم حيث كان يقيم إلى قيصرية ليطالع في مكتبة أوريجانوس الذي كان قد افتتح مدرسة عند مجيئه من الإسكندرية. يذكرُ جان روفوس (نهاية القرن الخامس)كنيسةً للرسل، خارجَ الأسوار.

إضافة إلى البازيليك ذات الثمانية أضلاع، في وسط المدينة، وُجِدَ في فسحة الأرشيف تمثالٌ مشوّه للراعي الصالح، وعدّةُ تيجانِ أعمدةٍ نُقِشَ عليها صليب، مصدرُها بالتأكيد كنائسُ أصبحت مهدّمَةً لعدّة قرون.

إنّ وجودَ جماعاتٍ يهوديةٍ وسامريّةٍ، مذكورةٍ في المصادر، هي مثبتة بما يلي: (١) المجمع اليهودي في الربع الشمالي من المدينة، الذي يبلغ طوله ١٨ م وعرضه ٩ م باتجاه شرقي غربي، والذي أمرَ بِرِيلُّوسُ (Berillos)، ابنُ الصدّيق، قيّمُ المجمعِ ورئيسُهُ، بتزيينه بالفسيفساء، كما نقرأ في كتابة على فسيفساء الأرض؛ (٢) المدفن اليهودي إلى الشرق، خارج أسوار المدينة؛ (٣) الأدوات ذات الاستعمال الشائع، كالسُّرْجِ التي نُقِشت عليها المِنُرَه.

إريحا

في إريحا، بإمكاننا حاليًا أن نرى، على ضفاف وادي كِلْت، سلسلةً من القصورِ، والمسرحَ، مع ميدان سباق الخيل. على المَلَكية التي ورثها

الحشمونيون، وهي مكان مثالي للإقامة خلال فصل الشتاء، أمرَ هيرودس ببناء ثلاثة قصور على الأقلّ، تحيط بها أراضٍ جعلتها خصبةً ووافرة الغلال مياهُ المطرِ الذي يتجمّع في الوادي، وينبوعُ عينِ كِلْت، في صحراء يهوذا، التي تمّ جرُّها بطريقة مناسبة في قناةٍ إلى حيث تُجمَع في أحواض مائية كبيرة. التصميم الهندسي الذي نجده في هذه القصور هو العملانيّ، وهو نموذجي في المجمّعات الإدارية الهيرودسية، مع الغرف المحيطة بالساحة المركزية التي تنفتح عليها أيضًا قاعة العرش الرحبة أو "التْرِيكْلِينْيُوم" (غرفة طعام في المساكن الروماني تحتوي ثلاثة أسرّة بشكل نضوة الفرس). القصر ذو التصميم الأكثر تعقيدًا هو الأوسط، الذي كان يمتدّ على ضفّتَي الوادي، ويجمع بينهما جسرٌ، مع جنائن، وحمّامات حرارية وقاعةٌ كبيرةٌ أرضُها مرصوفة[٤]، وساحاتٌ تَحُفُّ بها الأعمدةُ، وجدرانٌ مزَيّنةٌ[٥].

قلاع صحراء يهوذا ووادي الأردن

في الصحراء، بين القلاع التي تدافع عن المملكة، والموروثة عن الحشمونيين، تمّ حتى الآن اكتشاف كيبروس، وماسادا، وماكِرونْت، وجزئيًّا فقط ألكسندرايون على جبل سارتابا.

كانت مجموعةُ قصورِ أريحا، إلى حيث ذهبَ هيرودسُ ليموتَ هناك، تحميها قلعةُ كيبروس المجاورةُ، التي كانت قائمةً على الذروة الطبيعية للعقبة في جوار الطريق التي كانت تؤدي صعودًا إلى أورشليم عند فتحة وادي كِلْت. في القلعة المهدمة بمعظمها بفعل الحَتّ، وبسبب بناء ثكنات حديثة للجيش الإسرائيلي، وجد علماء الآثار مجمّعَي حمامات حرارية، وعناصر هندسية منحوتة بطريقة نحيفة، وبقايا مَلاطٍ يحمل رسومًا جدرانية، دلالة على الفخفخة

(٤) "opus sectile": طريقة تنضيد بلاط الأرض وفق الهندسة الرومانية.
(٥) crustae: كلمة لاتينية، "incrustations".

والترف اللذين نجدهما أيضًا في المجمّعات الأخرى الكبيرة التي تمّ التنقيب عنها حتى الآن في صحراء يهوذا.

وإذ أُكمل السير باتجاه الشمال، تمّ تحديد الموقع الذي يُدعَى تل بن يهودت، إلى شمال واحة عوجا، مدينة أرخيلايس، والتنقيب فيها جزئيًا فقط، والتي، مع فازيليس، كانتا مِلْكِيَّتَي عائلة هيرودس المَلِكِيَّتَيْن.

هيروديون، قلعة التوبَرخِيًّا(٦) ومركزُها

أظهر التنقيبُ في هيروديون، في جوار بيت لحم، الذي بدأه الأب فيرجيليو كوربو في السنوات ١٩٦٤–١٩٦٦، والذي واصله إ. نِتْزِر منذ ١٩٧٢، القصرَ–القلعةَ الذي أمر ببنائه الملكُ، والمبانيَ الضخمةَ لمركز توبَرْخِيًّا لإدارة المملكة. كان القصرُ–القلعةُ الذي أراد هيرودس ان يربط به اسمَه، وحيث أراد أن يُدفَن، مكوَّنًا في الطابق الأرضي من فسحة محاطة بأعمدة منفتحة على الفضاء، ومن قاعة طعام ذات أسرّة ثلاثة ("تْريكْلِينيُو"، triclinio)، ومن الحمّامات الساخنة، يحميها برجٌ دائريٌّ ضخمٌ إلى الشرق، وأسوارٌ مزدوجةٌ مدعَّمَةٌ بثلاثِ أنصافِ أبراجٍ دائريّةٍ، مع درج كبير يوصل إلى القصر من الجهة الشمالية الشرقية.

كان القسمُ الإداري يمتدّ من الجهة الشمالية، على المصطبات التي كانت عند أقدام المخروط الطبيعي الذي عليه كانت توجد القلعة. حتى الآن، تمّ اكتشافُ عدّةِ أماكنَ ضخمةٍ على اتصالٍ بحوضٍ مائيٍّ كبير، يحيط به رواقٌ ذو أعمدة، وفيه قناةُ ماءٍ مبنيّةٍ لهذه الغاية، كانت تنقلُ المياهَ إليه من مسافة ٣ كلم، وهي تحويل لقناةٍ آتية من مسافة ٣٥ كلم، في جوار حبرون. من بين المباني يُلاحَظ خاصةً مجموعة بناء حرارية، بقايا قصر واسع للسكن، وبناء جزء كبير منه ما زال قائمًا، قياسه ١٥م x ١٤م، ومزيّن بمِشْكَاياتٍ (=niches) وأعمدة.

(٦) قيادة محلية (commandement local).

ماسادا

يبقى التنقيب الأركيولوجي في ماسادا، تحت إشراف يِيْغال يَدِين (١٩٦٣–١٩٦٤)، الذي وَضِعَت بتصرّفه وسائل هامّة، نقطةً مرجعيةً في البحث؛ فبفضل هذا العمل يمكننا أيضًا تحديد الإنجاز الضخم الذي يرقى إلى زمن هيرودس في المباني التي كانت موجودة قبلاً في زمن الحشمونيين. القصر الجنوبي، المبني على المدرجات الثلاثة من النُتُوء الشمالي من الجبل، هو بالتأكيد من زمن هيرودس. وإلى ذات الزمن أيضًا يرقى القسم الجنوبي مع قاعة العرش، والغرف الخاصّة المزيّنة بسيفساء ملوّنة، والذي فيه يمكن أن نلاحظ ذات التصميم الذي استُعمِل لقصر إريحا.

ماكِرُونت، مكان قطع رأس يوحنا المعمدان

في عبر الأردن، يذكر يوسيفوس فلافيوس قصرًا وقلعتَين عند الحدود الجنوبية لِبيرْيَه، شُيِّدَت للاحتماء من العرب النَبْطِيين في بترا. قصر بيت رَمْثَا، الذي استُبدِل اسمه ليصبح "لِفْيَاس"، لم يشكّل بعد مادةَ بحث، حتى ولو تمّ تحديد المكان تحديدًا جيّدًا في تلّ الرامَه في هضاب موآب على الضفة الغربية من الأردن. إنّ ثبات ومنهجية أ. سْتْرُبِل (A. Strobel)، الملتزم منذ عدّة سنوات بالأبحاث الطوبوغرافية في المنطقة الصحراوية على الضفة الشرقية من البحرَ الميت، قد كُوفِئَ مؤخّرًا بالاكتشاف المرجّح للهيروديون الثاني وبتحديده، والذي يذكر يوسيفوس فلافيوس أنه يقع على الحدود مع العرب. تبدو القلعة التي يجب تحديد موقعها عند ملتقى وادي والا–هايدان ووادي مُجيب أرنون، في الموقع الذي أُعيد تسميته "قصر قُصَيْب" قرب دير الرياشي.

حملات التنقيب الأربعة التي قام بها المعهد البيبلي الفرنسيسكاني في السنوات ١٩٧٨–١٩٨١ في قلعة المشنقة قرب القرية العربية مقوَّر، تحت إشراف الأب فيرجيليو كُوربُو، أعادت إظهار شكل قلعة مَاكِرُونْتِي (Macheronte) التي، بحسب حُكْمِ يوسيفوس فلافيوس، "القلعة الأقوى" على

الحدود مع النَبَطِيِّين في بترا. كما بالنسبة إلى قلاع المملكة الأُخرى، في ماكِرُونتي أيضًا نجد القصر–القلعة أو مدينة مرتفعة مختلفة عن مساكن الخدّام الذين كانوا يعيشون في المدينة السفلى.

كان القصر–القلعة يحتلّ قمّة الجبل، على امتداد ١١٠م من الشرق إلى الغرب، و٦٠م من الشمال إلى الجنوب، بمساحةٍ إجماليّة هي ٤٠٠٠م². كانت المدينة السفلى في لحف الجهة الجنوبية من الجبل وتغطّي مساحة ٥٠٠٠م² تقريبًا.

على القمّة، يمكننا أن نتبيّن مرحلتَين على الأقل من الإقامة هناك في مباني ضخمة: **القصر**–القلعة من أيّام هيرودس، المشيَّد على قلعة سابقة ذات تصميم مختلف يرقى إلى زمن الحشمونيّين، والتي ينبغي التنقيب فيها، والتي لا نعرف منها سوى بضعة غرف، وجزءٍ من الحائط المحيط بها. كان القصر–القلعة الذي من أيّام هيرودس، يُقسم إلى مُجَمَّعَين بمَمَرٍّ مرصوف باتّجاه شمالي جنوبي. في المجمَّع الشرقي، الذي تحتلّ القسمَ الأكبر منه ساحتُهُ، نجد خمسة غرف إلى الجهة الشماليّة، كانت على الأرجح متّصلة بباب المدخل، وإلى الجهة الجنوبيّة، غرف الحمّامات الحراريّة التي، في هذه الحالة، لها أيضًا "لاكونيوم ("laconium")"، حتّى الآن فريدة من نوعها بين غرف الحمّامات الحراريّة في القصور الهيرودسيّة.

كان المجمّع الغربي مؤلّفًا من ساحة ذات أعمدة مصفوفة دائريًا، مبنيًّا على خزّان ماء محفور في الصخر، كان يوجد بقربه، من الجهة الجنوبيّة، الـ "تْرِيكْلِيُوم"، بطول ٢٥م، وعرض ١٠م. بين أنقاض الجدران التي هدّمها جنود لُوتْشِيُو بَسُّوس الرومان سنة ٧٢ ب.م. بقيت آثار أكيدة عن روعة هذه الغرف، مع جَصّ، وأجزاء رسوم وفسيفساء. كانت قناةٌ ترتفع حوالي ١٥م عن الأرض، تنقل مياه أمطار الشتاء من المنحدرات الجبليّة إلى خزانات المياه العديدة المحفورة في الجهة الشماليّة من الجبل، وتجاورها في الأسفل قناة ثانية كانت تمدّ بالماء الخزانات المحفورة على مستوى أدنى. كانت أقنية مُقَامَة بشكل

حاذقٍ تجمع مياه السطوح في خزانات القلعة، هذه الخزانات توجد بمحاذاة غرف الحمّامات الحراريّة.

في حين أنه بالإمكان اعتبار التنقيب في القصر الملكي قد اختُتِم، فإنّ الحفريّات في المدينة السفلى، ذات البيوت المبنيّة على الجهات الوعرة من الجبل شمالاً وشرقًا، تقتصر حتّى الآن على بعض المنازل التي كُشِفَت تحت مترٍ من الرماد والأنقاض، داخل السور الكبير الذي يحيط بالجزء المأهول من جهات ثلاث. لقد شكّل تحديد مكانه بالتأكيد على الجانب الوعر من الجبل الذي يطلّ على الهاوية، نتيجةً هامّة وحاسمة، الأمر الذي سمح لنا كثيرًا باتّباع رواية يوسيفوس فلافيوس المتعلّقة بالنهاية المأساويّة التي فصلت بين الذين كانوا يقيمون في القصر الملكي في الأعلى، وبين الذين كانوا يقطنون المدينة في الأسفل. استسلم أولئك إلى الرومان، دون أن ينبّهوا هؤلاء الذين تمّ بالتالي ذبحهم.

استنادًا إلى شهادة المؤرّخ الذي أصله من اليهوديّة، سَجَنَ هيرودس أنتيباس يوحنّا المعمدان في القلعة وأعدمه.

الأركيولوجيا المسيحيّة في الأرض المقدّسة

في هذا البحث التاريخي الأركيولوجي المتعلّق بالقرون الأولى المسيحيّة، يَحتلّ التفتيشُ المتعلّقُ بالجماعة المسيحيّة الأولى في فلسطين مكانًا مُحدَّدًا، بالاستناد إلى النصوص الأدبيّة وإلى الحفريّات في معابد الأرض المقدّسة التي كان الحجاج يزورونها. حتّى ولو كان معظم الاكتشافات هي كنائس وكابيلاّت بُنِيَت في العصر البيزنطي، بدءًا من القرن الرابع، تأتي معطيات مشجِّعَة من الحفريّات في كنيسة البشارة في الناصرة، وفي كنيسة القدّيس بطرس في كفرناحوم.

في الناصرة، يوازي الاكتشاف –تحت فسيفساء أرض الكنيسة البيزنطيّة (من القرن الخامس)– لعناصرَ هندسيّةٍ تعود إلى مجمعٍ يهوديٍّ سابق (القرن الرابع)،

مع نقوشٍ أثريةٍ ذات أصل مسيحي تحمل عبارة "السلام يا مريم" (chaïré Maria)، وهي أوّل اكتشاف في الأركيولوجيا لـ"سلام عليك، يا مريم"، من الناحية التاريخيّة، الشهادات المكتوبة التي تركها لنا يوليوس الأفريقي، وإيجيزيب (الذي يوردهما أوزابيوس في **التاريخ الكنسي**، ٣، ٣٢، ٦، ٢٠)، المتعلّقة بنسيبَي يسوعَ اللّذَين، بعد أن شَهِدَا لإيمانهما أمام الأمبراطور دوميسيان، أصبحا رئيسَي الجماعة في الناصرة حيث كانَا يُقيمان، كما في أورشليم، وكما في مراكز أُخرى من المنطقة. في كفرناحوم، كانت فسيفساء البازيليك البيزنطيّة ذات الثمانية أضلاع تغطّي "بيتًا كنيسة" (domus ecclesia) كانت جدرانُها –كما ورد في مذكّرات إيجيريا التي زارتها قبل هدمها– أيضًا جدرانَ بيت بطرس، حيث كان يسوع قد أقام، عندما كان يبشّر في الجوار (مر ٢). إنّهما مَثَلان يعطيان مصداقيّة تاريخيّة لتقليد الجماعة المسيحيّة في فلسطين، تقليد ينبغي إعادة تقييمه، مع الأخذ بعين الاعتبار كلّ حالة على حِدَة، مع تحاشي المبالغات التقويّة، ولكن أيضًا من دون حواجز مسبقة، كتقليد حيّ، شاهدًا مُحْتَمَلاً على اجتياز يسوع الناصري.

إن التقاء البحث الأركيولوجي والجماعة المسيحيّة في فلسطين، من خلال تعابير خارجيّة عن إيمانها بيسوع المسيح ابن اللّه (مباني مقدّسة، نقوش أثرية، الخ)، يجعل ممكنةً أركيولوجيّةً للأصول المسيحيّة، وتجمع بطريقة حميمة بحثًا كهذا عن المعابد، إلى رسالة أسفار العهد الجديد.

ستسجّل الأركيولوجيا، بالمقابل، من خلال الآثار التي تركها المسيحيّون الأوائل، الطريق السرّي للإيمان بيسوع المسيح الذي يجمع جماعة المؤمنين اليوم إلى جماعة الذين كانوا قد سمعوا يسوع في أرض فلسطين.

الأماكن المقدّسة في فلسطين

"بأماكن مقدّسة" (oi agioi topoi - oi seboismoi topoi) نعني معابد الأرض المقدّسة في فلسطين، التي زارها الحجّاج طوال قرونٍ، وهي على علاقة

بأحداث التاريخ المقدّس الذي يرويه العهدان القديم والجديد.

الأماكن المقدّسة هي على ارتباط وثيق بظاهرة الحَجّ، وهي كلمة من القرون الوسطى، وبالتالي غير قديمة، كان في العصر الروماني المتأخر–البيزنطي يُعَبَّر عنها بعبارة "الذهاب للصلاة في معبد"، عبارة تميّز الحجّ كفعل تقويّ وخشوعي للاختلاء في الصلاة في مكانٍ مُعتبرٍ مقدّس.

الزيارة إلى الأماكن المقدّسة موثَّقَة بشكل متواصل كظاهرة جماهيريّة بدءًا من القرن الرابع في أدب الحجّ (مسارات الحج إلى الأرض المقدّسة أو تقارير عن الرحلة إليها).

تتعلّق المسألة التاريخيّة ببدايات هذه الظاهرة، وبأصالة المعابد التي يُرْشَدُ إليها الحجّاج.

إلى جانب مسارات الحجّ التي، "بطريقة صريحة" ("ex professo")، تَصِفُ رحلةً أو زيارةً إلى الأماكن المقدّسة، هناك أهمّيّةٌ كُبرى لكلّ التلميحات، المفصَّلَة إلى حدٍّ ما، إلى ذات المسارات في المؤلَّفات المعاصرة، خاصّة تلك التي من أصل فلسطيني. من هذه المسارات، وبدءًا من القرن الرابع، نذكر:

- **مسار بوردو** الذي يحمل تاريخ سنة ٣٣٣ ب.م.، تحت حكم دالماس وزينوفيل، من بوردو إلى أورشليم، مع وصف زيارات المدن والمواقع البيبليّة.
- **مسار إيجيريا** (الذي، استنادًا إلى معايير داخليّة، أُعْطِيَ تاريخ ٣٨١–٣٨٤). وصف مُلَوَّن لرحلة سيدة رومانيّة نبيلة أَتَتْ على الأرجح من غالِيْتْيا، وزارت، إلى جانب الأرض المقدّسة، مصر وجبل سينا، وجبل نابو في بلاد العرب، وسوريا–بلاد الرافدين، وآسيا الصغرى. الجزء المتعلّق بالزيارة إلى فلسطين لم يُحفظ؛ ذكره بطرس، شمّاس دي مونتي كَاسِّينُو، في مؤلّفه *De Locis Sanctis* (القرن الثاني عشر).

- **شاهد باولا** (*Epitaphium Paulae*) الذي فيه يَصِفُ إيرونيموسُ الرحلةَ التي رافق خلالها الصديقةَ المتوفية (رسالة ١٠٨).
- **مقالة على أورشليم** (*Breviarius de Hierosolyma*): دليل موجز لاستعمال الحجّاج، الذي يمكن تأريخه ما بين آخر القرن الخامس وبداية القرن السادس.
- **حول الأرض المقدّسة** (*De Situ Terrae Sanctae*) لِتِيُودُوز. هذا الدليل أيضًا هو غامض، ويمكن إعطاؤه ذات التاريخ.
- **مسار أنطونين بلاتشنتيني** (*Itinerarium Antonini Placentini*)، وهو الأطول بين المسارات، من القرن الرابع، كتبه حاجٌّ مجهول الاسم من بْلازِنْس (Plaisance)، الذي زار الشرق الأدنى حوالى سنة ٥٧٠ ب. م.
- **حول الأماكن المقدّسة** (*De Locis Sanctis*). وصف الأماكن المقدّسة، حَرَّره سنة ٦٧٩ و٦٨٨ أَدَامّنُوس، أباتي يُونَا، في إيرلندا، مستعينًا بذكريات الحاجّ أَرْكولْفُس، التي تمّ إكمالُها بمؤلّفات أُخرى.

هناك مصدر أصيل هو وصف بازيليك القبر المقدّس في **حياة قسطنطين** لأُوزابيوس الذي من قيصريّة (القرن الرابع)، والإشارات إلى المعابد في الـ*Onomasticon*، وهو المؤلَّف الجغرافي الذي كَرَّسَهُ للمواقع البيبليّة في الأراضي المقدّسة. بالإمكان قراءة معطيات أُخرى هامّة في كتاب التعليم الديني لكيرلُّس الأورشليمي (القرن الخامس)، في سِيَر **آباء صحراء يهوذا القدّيسين** لكيرلُّس الذي من سِيتُوبولي (القرن السادس)، في الـ *Anachréontiques* ١٩و٢٠ لصفرونيوس، بطريرك أورشليم، في **الحقل الروحي ليوحنّا مُوسْكُوس** (القرن السادس). هناك وثيقة ثمينة من القرن السادس، هي الخارطة المرسومة بالفسيفساء، التي تزيّن أرض كنيسة مدينة مأدبا الصغيرة، في الأردن، حيث، إلى جانب مواقع العهد القديم، تبرز عدّة معابد مرتبطة بذكريات بالعهد الجديد، الإنجيل وأعمال الرسل.

عدّة مُؤَلِّفين، إذا ما حصرنا الأمر فقط بالوثائق المتوفّرة التي، كما أسلفنا، لا تتخطّى القرن الرابع، يعتبرون أنّ ظاهرة الحَجّ بدأت مع المعابد الأولى التي أمر قسطنطين بتشييدها. يرون أصل الحجّ في قرار أمبراطوري سياسي، قاده أوزابيوس القيصري الذي ركّز اهتمام قسطنطين على أورشليم، الجزء المثالي للديانة المسيحيّة.

البازيليكات التي شُيِّدت "بأمر من قسطنطين"، حسب تعبير حاجّ بوردو (Bordeaux) المجهول الهويّة، الشاهد الأوّل على هذا الواقع الجديد، أي بازيليكات القبر المقدّس، والمهد في بيت لحم، والـ"إلِيُونَا" على جبل الزيتون المرتبطة بالصعود، قد تكون أيقظت اهتمام المسيحيّة بالأرض المقدّسة وبمعابدها.

كان الحجّاج يذهبون إلى أورشليم، اقتداءً بالسيّدتَين النبيلتَين (matrones) الأمبراطوريّتين، هيلانة والدة الأمبراطور قسطنطين، وإِتْرُوبْيَا حماته، حَجٌّ مُعَمَّم إلى حدّ كبير بهدف دعائي.

من وجهة أخرى، استنادًا إلى فرضيّة حديثة، مبنيّة على الأدب السابق لقسطنطين وعلى نتائج البحث الأركيولوجي المعاصر، نرى في ظاهرة القرن الرابع، جوابًا جماهيريًّا، سَبَّبَه السلام القسطنطيني، على مطلبٍ مُدرَك وموثَّق مسبقًا.

بدايةً، يجب عدم نسيان المعطيات الهزيلة في الأناجيل، التي، مع ذلك، لا يمكن نكران بعض الاهتمام الجغرافي والطوبوغرافي فيها. نعم، إذا كانت الأناجيل، من ناحية أُولى، تستعمل تعابير نوعية، مثل "جبل"، "جبل عالٍ"، "مكان قفر"، "شاطئ البحيرة"، "بيت"، "مجمع"، فإنّها تعتني أيضًا بتحديد مكان بيت عنيا، عبر الأردن، حيث كان يوحنّا يعمّد (يو ٢٨:١)؛ من عَيْنُون قرب ساليم (يو ٢٣:٣)؛ مجمع كفرناحوم؛ بيت بطرس في جوار المجمع، ودائمًا في كفرناحوم؛ بئر يعقوب عند أسفل جبل جريزيم في السامرة؛ في أورشليم، بركة بيت حسدا حيث شفى يسوع المقعد؛ موقع بين عنيا، على جبل الزيتون، بيت

قيافا، دار ولاية بيلاطس، بستان الجتسمانيّة، وراء مجرى سيل قدرون، حقل حَقَلْ دَمَا، الجلجلة والقبر الجديد في بستان غير بعيد.

يُلاحَظ، وعن حقّ، في منتصف القرن الثاني، تلميح يوستينوس الشهيد إلى مغارة بيت لحم: "لأن يوسف عجز عن إيجاد مكان ينزل فيه في القرية، حلَّ في مغارة قريبة جدًّا من بيت لحم. وفيما كانَا هناك، وضعت مريمُ يسوع" (**حوار مع تريفون**). كتب مِلِيتُون، أُسقف سَرْدِس، في رسالة حفظها أوزابيوس، ما يلي: "وإذ توجّهت إلى الشرق، رأيت الأماكن التي فيها بُشِّر بما تحتويه الكُتُب ويتحقّق" (**التاريخ الكنسي**، ٤، ٢٦، ١٤). بالنسبة إلى إسكندر، وهو أُسقف في كبادوكيا، ثمّ في أورشليم، يروي أوزابيوس ذاته: "قام بالرحلة من كبادوكيا... حتّى أورشليم، كي يصلّي ويزور الأماكن المقدّسة" (**التاريخ الكنسي** ٦، ١١، ٢).

في القرن الثالث، نعلم أن **أوريجانوس** اهتمّ بالأرض المقدّسة، وأنّه جاءها، وتوقّف فيها مديرًا لمدرسة قيصريّة، بنيّة أن يقتفي، كما يكتب هو، آثار يسوع وتلاميذه وأنبيائه، لتوضيح بعض المراجع الجغرافيّة في الأناجيل (**تفسير يوحنّا** ١:٢٨). تلميحه في كتابه **ضد تْشَالسُوم** إلى مغارة بيت لحم هو ثمين: "بالنسبة إلى مولد يسوع، إذا كان أحدٌ، بعد تنبؤ ميخا، والتاريخ المكتوب في الأناجيل على يد تلاميذ يسوع، يرغب في براهين أُخرى، فليعلم أنّه بالإضافة إلى ما هو مرويّ في الإنجيل حول مولده، يُرْشَدُ في بيت لحم إلى المغارة التي وُلد فيها، وفي المغارة إلى المعلف (المزود) حيث لُفَّ بالأقمطة. وما يُرشَد إليه هناك هو معروف في هذه الأمكنة إلى حدّ أنّ مَن هم غرباء عن إيماننا يعلمون أنّ يسوع الذي يعبده المسيحيّون وبه يُعْجَبُون، قد ولد في مغارة".

بنوع خاص في هذا التواصل في البحث عن الدّقّة الجغرافيّة وعن المصداقيّة الطوبوغرافيّة، يجب مراجعة مؤلَّف **أوزابيوس القيصري**. في كتاب *Onomasticon* الأماكن البيبليّة، الذي تَمَّ تحريره قبل نصر قسطنطين، يتوافق الهَمُّ العلمي والذكرياتُ التي تعرّضت للخيانة[٧] في الرغبة في المحافظة على الذكريات

(٧) يعني وعي واقع أنّ بعض الذكريات قد تعرّضت للخيانة، أنّها مُحِيَتْ أو شُوِّهَتْ.

الأصليّة، من قِبَل كنيسة فلسطين، لتقديمها إلى المؤمنين الذين يأتون من الخارج. ذاتُ مدلولٍ هو، في هذا المجال، المصطلح الذي يستعمله المؤلِّف: "deiknutai"، أي "ندلّ"، "نُبرز". تُستعمل هذه الكلمة لموقع جِرْجِسَا، على البحيرة؛ لِعَيْنُون والمخاضة على نهر الأردن؛ لبئر يعقوب في شكيم؛ في أورشليم لبِركة بيت حِسْدا، للجلجلة، للجتسمانيّة، لحَقْلِ دَمَا، لبَيت عنيا ولقبر لعازر. مَثَل: "الجلجلة، مكان الجمجمة حيث صُلِبَ يسوع، الذي يُرْشَدُ إليه أيضًا في إليا (Aelia) (أورشليم) إلى شمال جبل صهيون" (*Onomasticon* ٧٤، ١٩-٢١). يستحقّ الانتباه بالنسبة إلى اسم الموقع "جتسماني"، الإشارة إلى المسيحيّين الذين يذهبون إلى هناك ليصلّوا، ليقتدوا بالمسيح: "تقع جتسماني، البستان حيث صلّى المسيح قبل تألّمه، قرب جبل الزيتون. يتدافع المؤمنون، اليوم أيضًا، ليذهبوا للصلاة هناك" (٧٤، ١٦ *Onomasticon*).

ينبغي ألاّ تخطف انتباهَنا الإضافاتُ المتتالية، التي هي ثمرةُ العبادة ومصالحَ مختلفة، ستنمي ذكريات الجماعة المسيحيّة الأولى، إلى هَمٍّ مُحْتَمَل ومُبَرَّر في البدايات تجاه الدقّة بالنسبة إلى الأماكن المرتبطة بـ"بشارة" التقليد. عن حَقٍّ، قُدِّمَت ملاحظة حول وجود رباط وثيق بين "قانون الإيمان" النيقاوي، وبين المعابد الأولى التي أمر قسطنطين بتشييدها: "باختياره ثلاثة أماكن، في هذه المنطقة (أي فلسطين)، التي كان لها شرف امتلاك ثلاث مغاور صوفيّة (mystiques)، كتب أوزابيوس في مؤلَّفه **مدائح قسطنطين**، زيّنها بأبنية غنيّة، موليًا مغارة الظهور الأولى الإكرامَ الذي كانت تستحقّه؛ مُكرمًا في الثانية التي على قِمَّة الجبل (جبل الزيتون) ذكرى الصعود الأخير، ومعظِّمًا في المغارة الوسطى (القبر) الانتصارات التي بها كَلَّلَ المخلِّصُ كلَّ جهاده. لقد جَمَّل الأمبراطور كلَّ هذه الأماكن، جاعلاً علامة الخلاص تشعّ في كلّ مكان" (**حياة قسطنطين**).

استُعمِل هذا التقليد كمعيارِ أصالةٍ، وأُبرزَت قيمتُه في تحليل الحفريّات الأركيولوجيّة التي قام بها المعهد البيبلي الفرنسيسكاني في أورشليم، العائد إلى حراسة الأرض المقدّسة، وهو منظمة أوكل إليها البابا سنة ١٣٤٢ تحديدًا حراسة الأماكن المقدّسة.

يشهد كتاب أعمال الرسل على وجود جماعة مسيحيّة في فلسطين ثلاثةَ قرونٍ قبل قسطنطين، وهذا الحضور مشهودٌ له أيضًا في مصادر أدبيّة وبمعالِمِ إيمانِ هذه الجماعةِ بيسوع المسيح، معالِمٍ تعيد الأركيولوجيا اكتشافها، بطريقة أنّ لقاءَ الأركيولوجيا الحديثة وهذه الجماعة يعطي ضمانةَ أصالةٍ لمعابد الأرض المقدّسة.

من ناحية ثانية، إنّ هَمَّ المصداقيّةِ التاريخيّةِ، واهتمامَ الجماعةِ المسيحيّةِ بالأماكن البيبليّة حيث جرى تاريخ الخلاص، التي يشهد لها مِيلِيتُون الإسكندري، وأوريجانوس، وأوزابيوس نفسُه الذي كتب الـ*Onomasticon* قبل انتصار قسطنطين، هما أيضًا ضمانةُ أصالةٍ. لا نعجب من أنّ هذه الحِجَّة قد استُعْمِلَتْ واستُثْمِرَتْ مِنْ قِبَل كيرلُّس الأورشليمي، عند تبشيره مُتَلَقِّنيّ الإيمان الملتئمين في بازيليك القبر المقدّس: "لقد صُلِبَ (يسوعُ) حقًّا... إذا أنكرتُ ذلك، ستعالج خطأي الجلجلة التي نحن، في هذه اللحظة، قريبون جدًّا منها؛ ستعالج خطأي خشبة الصليب التي، من هنا، وُزِّعَت أجزاءً في العالَم كلِّه" (**تعاليم دينيّة ٤، ١٠**).

إذًا، من ناحية أولى، هناك حماس إيجيريا، وإيرونيموس في السنوات الأولى لإقامته في الأرض المقدّسة، الذي استطاع أن يكتب أن الحجّ "هو جزء من الإيمان" (Ep. ٤٧،٢)، لم تغب، ومنذ القرون الأولى، الانتقادات لهذه الظاهرة التي كانت قد انتشرت تقريبًا بين كلّ الناس. ملفتٌ للانتباه، عند وجهة النظر هذه، رسالة غريغوريوس النزينزي الثانية، الذي، مع نجاحه في الكتابة بأنّ المعابد هي "رموز خلاصيّة من اللّه الذي أحيانا"، يختم بالقول: "تبديل المكان لا يؤمّن أي تقرّب من اللّه". إيرونيموس بالذات، الذي كان قد قام بدعاية كبيرة للأماكن المقدّسة، يجعل حماسه معتدلاً إلى حَدّ الكتابة في رسالة إلى بولان (Paulin) ما يلي: "ليست زيارة أورشليم، بل أن يعيش المرء حَسَنًا في أورشليم هو ما يستحقّ المديح... إن مكانَي الصليب والقيامة أيضًا غير مفيدَيْن إلاّ لِمَنْ، كلّ يوم، يحملون صليبهم ويقومون في المسيح" (Ep. ٥٨).

كان الحجّاج، كما يفسّر إيرونيموس نفسُه ذلك، داعيًا أصدقاءَه للمجيء إلى الأرض المقدّسة، يأتون للرؤية والصلاة، ولمعرفة أماكن الخلاص، ولبناء الذات في الإيمان، مُأَوِّنين من جديد –بفضل القرب– حضور المسيح الخلاصي. لذلك، لا نعجب من قراءة حتّى تعابير قويّة ومثيرة في كتابات القدّيس يوحنّا الدمشقي الذي كان قد فضّل مغارة في صحراء يهوذا على قصور دمشق: "نحن نكرّم الأشياء التي بها وفيها حقّق اللّه خلاصَنا قبل مجيء الربّ، كما أثناء تدبير تجسّده، كجبل سيناء ومدينة الناصرة، المعلف والمغارة في بيت لحم، الجلجلة المقدّسة، خشبة الصليب، المسامير، والإسفنجة، والقصبة والحربة المقدّسة والخلاصيّة، الثوب، المعطف، الأكفان، اللفائف، القبر المقدّس، أي ينبوع قيامتنا، حجر القبر، جبل صهيون المقدّس، وأيضًا جبل الزيتون، وبركة الغنم، وحقل الجسمانيّة المقدّس، أشرّف وأكرّم هذه الأشياء والتي تشبهها، ليس بسبب طبيعتها، ولكن لأنّها أماكن تلقّت القدرة الإلهيّة، وبها وفيها اعتبر اللّهُ مناسبًا تحقيقَ خلاصنا" (**في الدفاع عن الصور**، صلاة ٣، ٣٤).

صهيون الجديدة المسيحيّة: في وسط أورشليم توجد بازيليك قسطنطين

في أساس أورشليم البيزنطيّة التي بلغت أقصى تعبيرها من حيث البناء في القرن السادس، ينبغي أن نرى ليتورجيا الجماعة المسيحيّة في المدينة المقدّسة، وإرادة الأمبراطور الكبير السياسيّة والدينيّة، الذي أعطى انطلاقة للأبنية المسيحيّة الضخمة.

ترتكز الليتورجيا الأورشليميّة على ذكرى أحداث الخلاص التي ترويها الأناجيل، والتي عاشتها من جديد الجماعة الملتئمة في الاحتفال الليتورجي.

الشاهدة الأكثر اطّلاعًا على الليتورجيا الأورشليميّة هي إيجيريا، وهي حاجّةٌ أتت للحج في النصف الثاني من القرن الرابع من غَالِيتْسْيَا البعيدة، وتوقّفت ثلاث سنوات في الشرق الأدنى. في مسارها (*Itrinerarium*)، الذي اكتُشفَ نَصُّهُ في مكتبة أَرِتْسُو (Arizzo) في إيطاليا سنة ١٨٨٤، تُروي الحاجَّةُ تفاصيل كثيرة عن

الاحتفالات التي تجري في المدينة، خاصة خلال الأسبوع المقدّس، مع تنقّلات متواصلة ليلاً ونهارًا داخل بازيليك القبر المقدّس وخارج المدينة.

كان هدفُ هذه التنقّلات تخليدًا ليتورجيًّا لحدثٍ يُفْتَرَضُ أنّه يتمتّع بأهميّة مقدسة خاصة، في ذات المكان وفي ذات الساعة، كما ورد الخَبَرُ عنه في الإنجيل. القراءة "الموافقة للزمان والمكان"، كما تصرّ الحاجَّةُ على تكراره، تقترح مجدَّدًا على الحضور زيارة يسوع إلى بيت عنيا "ستة أيّام قبل الفصح"، العشاء الأخير مع تلاميذه في العلّيّة، الصلاة والنزاع في بستان جتسماني، الحكم في دار الولاية، الصلب على الجلجلة، القيامة يوم أحد الفصح، قرب القبر المُكرَّم.

الليتورجيا غير المتحركة، التي نجدها مُثْبَتَة في خطوطها الكبيرة في منتصف القرن الرابع، هي في أساس المباني المقدّسة التي أُقيمت، طوال قرون السيطرة البيزنطيّة الثلاث، في المدينة وفي الجوار، التي أصبحت علامات تخلّد ذكرى جغرافيا وطوبوغرافيا مسيحيّيَتين، كانت في قلب تقوى الحجّاج.

هذه الليتورجيّا الخاصّة جدًّا، المرتبطة بالمكان الذي فيه حدث ما يرويه الإنجيل، هي بالضرورة على علاقة مع الذكرى التاريخيّة والجغرافيّة لتنقّلات يسوع، التي حفظتها الجماعة المسيحيّة، في المدينة وفي الجوار المباشر، والذي نجده مُوَثَّقًا جيّدًا في الإنجيل.

بذكرياتٍ كهذه، مرتبطةٍ بأماكن محدَّدة، ينبغي أن نفترض أنّها حيّة وحاضرة في الجماعة المسيحيّة في أورشليم في مستهلّ القرن الرابع، يجب أن نربط إرادةَ قُسطنطين الكبير بتخليد مكان القيامة المجيدة، "بطريقة تليق باللّه"، في وسط المدينة المقدّسة، ومكان الصعود على جبل الزيتون.

يتوافق كل المؤلّفين الحديثين، في الواقع، على التأكيد أنّ طوبوغرافيا نصب المواقع الدينيّة في المدينة المقدّسة أورشليم المسيحيّة، قد بدأت إثر القرار الذي اتّخذه سنة ٣٢٥ الأمبراطور قسطنطين بتكريم قبر المسيح، ومكانِ استشهاده على صخرة الجلجلة بنُصُب لائق باللّه. إنّه قَرارٌ ربطه الأدبُ، الذي بعد ذلك

بقليل (بدءًا بأمبروسيوس سنة ٣٩٠) بالرحلة التي قامت بها سنة ٣٢٣ هيلانة أوغوسطا، أمُّ قسطنطين، وتبعتها أوتروبيا، حماةُ الأمبراطور.

مع بازيليك القبر المقدّس، "نُصُب انتصار المخلّص على الموت"، أمر الأمبراطور ببناء ("كرّم"، وفق المصطلح الذي استعمله أوزابيوس) مغارة الميلاد في بيت لحم، قِمَّة جبل الزيتون (دُعِيَتْ البازيليك، لهذا السبب، "إلِيُونَا")، ومعبد ظهور اللّه لإبراهيم في مَمْرا، إلى شمالي مدينة حبرون.

"باختياره في هذه المنطقة ثلاثة أماكن تتشرف بامتلاك ثلاث مغاور، زيّنها بمباني غنيّة، موليًا مغارة الظهور الأوّل الإكرامَ الذي كانت تستحقّه، مكرّمًا في الثانية التي على قمّة الجبل (جبل الزيتون) ذكرى الصعود الأخير، ومعظِّمًا في المغارة الوسطى (القبر) الانتصارات التي بها كَلَّلَ المخلِّصُ كلَّ جهاده. لقد جَمَّلَ الأمبراطورُ كلَّ هذه الأماكن، جاعلاً علامة الخلاص تشعُّ في كلّ مكان" (أوزابيوس، **مدائح قسطنطين**).

شاهِدٌ على إنجاز المخطّط العمراني الذي غيَّر التنظيم المُدُنيّ للمدينة الرومانيّة إلْيَا كابيتولِينَا، الذي كان قد أمر به الأمبراطور إلْيُوس أدريانوس حوالى السنة ١٣٠ ب.م.، هو الأسقف أوزابيوس القيصري، الذي كان في تلك الحقبة متروبوليتًا للمقاطعة الرومانيّة فلسطين، الذي ألقى الخطاب الرسمي، يوم تدشين البازيليك سنة ٣٣٥. كان أسقف إلْيَا كابيتولينا مكاريوسُ، الذي ضَمِنَ له القانون السابعُ من مجمع نيقيا (سنة ٣٢٥) المكانَ المرموق الذي كان عائدًا إليه بصفته أسقف هذه المدينة، دون المساس، بالمقابل، بحقوق المتروبوليت!

كتب أوزابيوس في مؤلَّفِه **حياة قسطنطين** ما يلي: "وهذه المغارة الخلاصيّة (قبر يسوع)، كان بعض الملحدين والأشرار قد فكّروا بإخفائها عن عيون الناس، معتقدين، وعن حماقة، أنّهم بهذه الطريقة يُخفون الحقيقة. وهكذا، وبجهدٍ كبير، نقلوا ترابًا من الخارج، وأفرغوه هناك، وغطّوا به كلَّ المكان، ثُمَّ أَعلَوْا مستواه، ورصفوه بالحجارة، فأَخْفَوا بذلك المغارةَ الإلهيّة تحت هذه الكمّيّة من التراب. بعدئذٍ، وكأن هذا لم يكن كافيًا، أقاموا على الأرض مدفَنًا هو كالضربة

القاضية بالنسبة إلى النفوس، لأنّهم شيّدوا مكانًا مُخَبّأً ومُظْلِمًا، مُكَرَّسًا لإلهةٍ خلاعية، هي أفروديت، وكانوا يريقون خمرًا رَجِسًا على مذابح نجسة وملعونة. لأنّهم فقط بهذه الطريقة وليس بأُخرى كانوا يعتقدون أنّهم يكونون قد حقّقوا مُخطّطهم، أي بإخفاء المغارة الخلاصيّة بوساخات ممقوتة كهذه".

عندما كتب إيرونيوس إلى الكاهن بَاوْلِينو، كان أكثر دِقَّةً من أسقف قيصريّة: "منذ أيّام أدريانوس، وحتى وصول قسطنطين إلى الحكم، لمدّة ١٨٠ سنة تقريبًا، كان يجري، في مكان القيامة، إكرام تمثال جوبيتر، وعلى صخرة الصليب، تمثالُ فِينُوس الرخاميّ، اللذَين أقامها الوثنيون. وفقًا لنوايا المضطهدين، الإيمان بالقيامة وبالصليب يكون هكذا قد اقتُلِعَ مِنّا، من خلال تدنيس الأماكن المقدّسة بالأصنام".

جرى توسيع هذا النص لاحقًا على يد أوطيخيوس بطريرك الإسكندريّة (القرن التاسع): "تمتلئ مدينة أورشليم، ولدى رؤيتهم المسيحيّين يأتون إلى مستودع النفايات التي تحتها كان يوجد القبر المقدّس و"الجمجمة"، ويصلّون، منعوهم وبنوا فوق مستودع النفايات هذا مذبحًا يحمل إسم فِينُوس، وبعد ذلك لم يستطع أيُّ مسيحيّ أن يقترب من مستودع النفايات هذا" (النصُّ هو بالعربيّة، ويجري التشديد على الكلمة المملوءة مَهانةً التي بها كان بعض المسلمين يُشيرون إلى القبر المقدّس، ليس بكلمة "قيامة" بل بكلمة "قُمامة"!).

يندرج تدنيسُ أدريانوس، الموازي للتدنيس الذي نَتَجَ عن تشييد هيكل في المدينة على ساحة هيكل اليهود، وعلى جبل جريزيم المكانِ المقدّس لدى السامريين، وفي بيت لحم على مغارة الميلاد، بين الأحداث الإنجيليّة والوضعِ الجديدِ الذي حَصَل في المدينة على إثْرِ أمر قسطنطين الذي أعطى انطلاقةَ المدينة المسيحيّة.

كتب أوزابيوس: "لم يُهمل الأمبراطور إطلاقًا هذا الموقع الذي كان يبدو محجوبًا بالكثير من المواد النَّجِسَة...، فأعطى أمرًا بتنظيفه. فور إعطاء هذا الأمر، تمَّ حالاً هَدْمُ مجمل تلفيقات الضلال، مع كلّ التماثيل والآلهة... أمر برفْع حجارة وخشب المباني المهدومة وبإفراغها بعيدًا عن هذه الأماكن... أراد

أن يعلن حتى الأرض مقدّسة، وأمر بالتنقيب في الموقع عميقًا جدًّا، وبنقل التراب المرفوع من الحفريات إلى مكان بعيد وعلى مسافة...".

من هذا التنقيب بالذات عميقًا بانَ القبر المكرَّم. كتب أوزابيوس: "وعندما ظَهَرَ، بعد رفع عنصر إثر آخرَ، ما كان في عمق الأرض، وأبعد من كلّ توقّع، ظهر أيضًا كل الباقي، أي شاهدُ القيامة الخلاصيّة المكرَّم والمقدَّس جدًّا، واستعادت المغارةُ الأقدسُ من كل المغاور الأخرى ذاتَ المظهر الذي كان لها عند قيامة المخلّص".

أمر الأمبراطور، ودائمًا استنادًا إلى رواية المؤرّخ المعاصر للوقائع، "ببناء بيت صلاة يليق باللّه، مع عظَمَةٍ فائقة ومَلَكِيَّةٍ... إنّها بازيليك، ليس فقط أفضل من كل البازيليكات الأخرى، بل مصنوعة بطريقة تبدو فيها كل المباني الأخرى الأجمل في كلّ مدينة أدنى من هذا البناء".

كلّف لهذه الغاية دراسيليان ، نائب مدبّر مدراء وحاكم المقاطعة، بتأمين التقنيّين والعمّال، وكلّ ما كان يلزم لبناء البازيليك على نفقة المالية العامّة.

يصف أوزابيوس البازيليك، الغنيّةَ بهدايا ملكيّةٍ قدّمها الأمبراطور، على أنّها "عمل غير عاديّ، شاهقة جدًّا، طويلة وعريضة إلى حدٍّ كبير. كان القسم الداخلي من البناء مغطًّى ببلاط من الرخام الملوّن... وكانت طبقة من الرصاص تغطّي القسم الخارجي لتحميه بطريقة مضمونة من الأمطار، في حين كان القسم الداخلي من السقف، المصنوع من تجويفات زخرفية منحوتة...، ومغطاة كلّها بالذهب اللاّمع، تجعل الهيكل بمجمله مشعًّا، على مثال شرارة نور".

شكّل تشييدُ مُجَمَّع القبر المقدَّس فقط بداية أورشليم الجديدة المسيحيّة. من أجل اتّباع النشاط العمراني الذي غيّر تدريجيًّا التنظيم المُدُني لإلْيَا كابِيتُولينا لتصبح "مدينة المسيحيّين"، كما دعاها راهبٌ من القرن السابع، مع تشييد معابد، وكنائس، وكابيلاّت، وأديار، ومَضافات لفقراء المدينة ولإقامة الحجّاج الذين كانوا يأتون من بعيد، ينبغي أن نلجأ إلى مذكّرات الحجّاج وإلى الأدب

الفلسطيني المعاصر مع المقارنة، عندما يكون ذلك ممكنًا، مع نتائج الحفريّات الحديثة التي أُنجِزت في المدينة وفي جوارها المباشر.

الشاهد الأوّل على التغيير الذي كان يحصل في المدينة هو حاجٌّ مجهول الهويّة من بوردو، الذي أتى إلى أورشليم سنة ٣٣٣ (أيام قُنصليّة دلماس وزينوفيل، عندما كانت ورشات بازيليك القبر المقدّس، وورشة الـ "إلِيُونَا"، ما زالت قائمة). هذا الحاجُّ هو مصدر تاريخيّ أهْلٌ للثقة بالنسبة إلى النسيج المُدُني لمدينة إلْيَا التي كانت ما زالت رومانيّة.

أُرشِد هذا الحاجُّ إلى بعض أماكن إلْيَا، أماكن كانت تُربَط بمحطّات إنجيليّة: مكان شفاء المُقعَد عند بركة بيت حسدا (هناك في أورشليم بُركتان كبيرتان، إلى جانب الهيكل، واحدة إلى اليمين، وأخرى إلى اليسار، صنعهما سليمان؛ إضافة إلى ذلك، في داخل المدينة، هناك بركتان توأمان ذات خمسة أروقة، تدعى بيت صيدا)؛ جناح الهيكل؛ الهيكل مع تمثالين لأدريانوس في الداخل؛ بركة سلوام التي تحيط بها أعمدة (مَن يخرج من أورشليم ليصعد إلى صهيون، يرى إلى الشمال، في الأسفل في الوادي، إلى جانب السُّور، البركة التي تدعى شيلوح التي لها رواق ذو أربعة قناطر، وبركة كبيرة في الخارج)؛ بيت عظيم الكهنة (يؤدي ذات الشارع إلى صهيون، ويبدو أنّه المكان الذي كان فيه بيت قيافا عظيم الكهنة)؛ مكان دار الولاية من هناك، للذهاب خارج سور صهيون، للذي يذهب إلى باب نِيابُوليس [باب دمشق]، إلى اليمين في الأعلى في الوادي، هناك جدران حيث كان سابقًا منزلٌ، أي دار الولاية مقرّ بيلاطس، حيث أُخْضِعَ يسوع للاستجواب قبل الآلام. من جهة الشمال، هناك الجبل الصغير (monticulus)، أي الجلجلة، حيث صُلِبَ يسوع. وبالقرب من ذلك، يوجد التجويف الصخري حيث وُضِعَ جَسَدُه وقام في اليوم الثالث؛ هناك، حاليًّا، وبأمر من الامبراطور قسطنطين، شُيّدت إكرامًا للرب بازيليك، أي كنيسة، وهي ذات جمال رائع... مع مكان للعماد). في وادي يوشافاط، خارج المدينة، "حيث الدوالي، توجد صخرة حيث خان يهوذا الاسخريوطي يسوع". على جبل الزيتون، يُرشدُ إلى

المكان "الذي، قبل الآلام، علّم الرسل: هناك شُيّدت بازيليك بأمر من قسطنطين. وإلى الشرق، في بيت عنيا، يوجد قبر لعازر (هناك قرية تُدْعَى بيت عنيا: يوجد تجويف صخري، فيه وُضِعَ لعازر الذي أقامه الرب").

الحاجُّ هو شاهد ثمين للطوبوغرافيا المسيحيّة المقدّسة للمدينة، المرتبطة بذكريات الإنجيل، قبل تشييد المباني الضخمة. لهذا السبب، تُضاف شهادته إلى شهادة أوزابيوس القيصري المعاصر له.

تَرِدُ الذكرياتُ الطوبوغرافيّة في عظة كيرلُّس، أسقف أورشليم (٣٨٦)، الذي يذكرها كشواهد على مصداقيّة ما ترويه الأناجيل: "الآلام هي حقيقيّة: لقد صُلِبَ حقًّا... وحتّى ولو أنكرتُ ذلك، فإنّ هذه الجلجلة التي نحن بقربها قد توبّخني؛ وتوبخني خشبة الصليب التي من هنا وُزِّعَتْ أجزاءً في العالم كلّه... لنحاول أن نعرف بطريقة جَلِيَّةٍ أيضًا المكان الذي دُفِنَ فيه. لا تنكر المصلوب، لأنّك، إذا أنكرتَه، سيدحضك كثيرون. تشهد على ذلك الجتسمانيّة حيث حصلت الخيانة. ولا أتكلّم على جبل الزيتون حيث صلّى في تلك الليلة أولئك الذين شهدوا الخيانة... بيت قيافا يدحضك... دار ولاية بيلاطس، الذي، منذ زمن غير بعيد، قد دُمِّرَ بقوّة مَن صُلِبَ في ذاك الزمان... تدحضك هذه الجلجلة المقدّسة التي ترتفع ويمكن مشاهدتها حتى الآن، وتبيّن أيضًا بأيّة طريقة كيف تفتت الحجارة بسبب المسيح؛ يدحضك القبر حيث وُضِعَ، القريب من هنا، والحجر الذي وُضِعَ على المدخل، والذي يوجد حاليًّا قرب القبر (*Catéchèses* XIII, 38-39).

عديدون هم شهود القيامة... حجر القبر الذي استقبله والصخرة ذاتها... أيضًا الحجر الذي دُحْرِجَ –والذي ما زال أرضًا– يشهد للقيامة... هذا المكان الذي ما زالت رؤيته ممكنة، وبناء الكنيسة المقدّسة هذا الذي بَنَتْهُ التقوى الحارة للأمبراطور السعيد الذكر، والمزيَّن بهذه الطريقة التي ترى... لديك إذًا العديد من الشهود: هذا المكان هو شاهد على القيامة؛ لديك إلى الشرق مكان الصعود (*Catéchèses* 14, 22).

في مقطع آخَر، يلمّح الأسقف، وهو يتكلّم على حلول الروح القدس يوم

العنصرة، إلى الكنيسة التي كانت قد شُيِّدَت على جبل صهيون المسيحي: "نحن نعلم أن الروح القدس قد تكلم بفم الأنبياء، وفي يوم العنصرة حلّ على الرسل بصورة ألسنة من نار، هنا، في أورشليم، في كنيسة الرسل التي توجد في الأعلى. لدينا هنا كل الأمكنة ذات الامتياز: هنا نزل المسيح من السماء، وهنا أيضًا نزل الروح القدس من السماء. في الحقيقة، قد يكون من المناسب أكثر، كما في مكان الجلجثة هذا تكلّمنا على حقائق تتعلق بالمسيح، كذلك لو تكلّمنا على الروح القدس في الكنيسة العليا" (*Catéchèses* 16, 4).

في هذه السنين ذاتها أتت إلى أورشليم الحاجّة إيجيريا (٣٨١–٣٨٤ هما التاريخان اللذان يقبل بهما العلماءُ عادةً). تذكر الحاجّةُ عدّة كنائس كانت، في تلك الحقبة، قد شُيّدَت في بعض الأماكن، بالإضافة إلى بازيليك القبر المقدس، وبازيليك الـ إِلِيُونَا ("إنها كنيسة جميلة")، نزور في داخلها "المغارة التي فيها، في هذا النهار بالذات، كان الربُّ مع تلاميذه"، (*Itinéraire* 33, 2; 35, 2-3). البازيليك منفصلة عن الـ"Imbomon"، على قِمّة الجبل، من حيث كان يُرشَد الحجّاج إلى المكان الذي كان الربُّ قد صعد منه إلى السماء (*Itinéraire* 31,1، ١). ودائمًا على الجبل، شاركت إيجيريا في إحياء ذكرى زيارة يسوع إلى القرية قبل الآلام، في مكان مكشوف. تدوّن ذكرَ "كنيسة جميلة" عند النزول من الـ"Imbomon" (36, 1)، في المكان الذي فيه صلّى الربُّ عندما صار عرقه كنقط من الدم. الكنيسة مميّزة عن مكان الخيانة في الجتسمانية، حيث أُلقِيَ القبضُ على الربّ (*Itinéraire* 36, 2-3).

يذكّر إيرونيموس (٣٤٩–٤١٩) الذي، في تلك السنوات، كان يقيم في جوار مغارة الميلاد في بيت لحم، عندما كان ينقل إلى اللاتينية *Onomasticon* الأماكن البيبلية لأوزابيوس، بالإضافة إلى كنيسة الجتسمانية (Gethsemani... Ecclesia Desuper Aedificata = في الجتسمانية... الكنيسة المشيَّدَة هناك)، بكنيسة أخرى في بيت عنيا، على قبر لعازر (Bethania... Ecclesia Ibidem Extructa = "في بيت عنيا، الكنيسة المشيَّدة في هذا المكان

بالذات").

شُيِّدَت كنائسُ جديدةٌ تذكاريةٌ في القرن الخامس بمبادرة من الأمبراطورة إفدوكيا، زوجة تيودوز الثاني التي، بعد زيارة أولى، استقرّت في أورشليم من سنة ٤٤٤ حتّى سنة ٤٦٠ تاريخ وفاتها.

إلى الأمبراطورة يعود أولاً فضلُ بناء السّور الذي كان يضمّ، في داخل المدينة، جبلَ صهيونَ المسيحيّ، وتلّةَ الأُوفِل، التي عليها كانت تقوم مدينةُ اليبوسيّين. بالإضافة إلى ذلك، أمرت الأمبراطورة بتشييد كنيسة سلوام، مع تجديد رواق ذي أربع قناطر تعود إلى العصر الرومانيّ، يذكره حاجٌّ بوردو، وبازيليك القديس إسطفانوس، خارج باب المدينة الشمالي، إلى حيث نُقِلَت ذخائر أولِ الشهداء، وحيث دُفِنت الأَوغوسطا (أي الأمبراطورة أفدوكيا) سنة ٤٦٠، التي كانت أيضًا سنةَ تدشينِ البازيليك.

بالنسبة إلى الوضع الجديد الناشيء في النصف الثاني من القرن الخامس، لدينا **حياة بطرس الإيبيري**، أسقف مايُومَس في غزّة، التي حرّرها تلميذه يوحنا روفوس. بالإضافة إلى الكنائس المذكورة أعلاه، يرد في **حياة بطرس الإيبيري** ذكرُ بازيليك القديسة صوفيا، المبنيّة على أنقاض دار ولاية بيلاطس، في وادي تِيرُوبيون، بين تلّة الهيكل، والتلّة الغربية؛ بازيليك بيت صيدا أو البْرُوبَاتِيك (كنيسة المُقعَد) التي شُيِّدَت على موقع البِركة ذات الأروقة التي يذكرها إنجيل يوحنا؛ مَرْتِيرْيَا (أي أمكنة الاستشهاد) القديس إسطفانوس ويوحنا المعمدان، التي تقوم شقيقةُ الكاهن إسطفانوس بزيارتهما كل سبت من زمن الصوم وفي بيرمون كل عيد.

في ما يتعلّق بطوبوغرافيا أورشليم في العقود الأولى من القرن السادس، لدينا شهادة الحاجّ تيودوسيوس (٥٣٠ تقريبًا)، وكتاب فرض أورشليم، الذي يبدأ بتأكيد برنامجيّ: "في وسط المدينة توجد بازيليك قسطنطين". على لائحة المعابد التي صرنا نعرفها، يُضيف الكاتب المجهول الهوية لهذا الدليل الموجز، مع بيت قيافا، كنيسة مار بطرس، ويصف الكنيسة على جبل صهيون، المعروفة

بعد الآن على أنها "أمّ جميع الكنائس" (Mater Omnium Ecclesiarum)، على أنها "بازيليك كبيرة جدًّا" ("Basilique Magna Nimis")، كما أيضًا يدعو "بازيليك القديسة مريم" كنيسة مقعد في بيت حسدا.

الدورة النموذجية لحاجٍّ في أورشليم التي كانت قد أضحت مسيحية، حفِظَها لنا، لذاك العصر (نحن في النصف الثاني من القرن السادس حوالى سنة ٥٧٠)، حاجٌّ مجهول الهوية من بْيَاتْشِنْسَا (Piacenza/Plaisance)، الذي، بعد أن وضع ثقته في القديس أنطونيوس، شفيع مدينته، انطلق في رحلة إلى الشرق الأدنى، ثمّ نراه يشكر شفيعه وهو مسرور لعودته إلى بيته وقد بقي حيًّا.

هناك مصدر آخَر هامّ لطوبوغرافيا أورشليم المسيحية تركها لنا سْتْرَاتِجْيُوسُ، وهو راهب من دير مار سابا، الذي كتب "رواية احتلال الفرس لأورشليم سنة ٦١٤". وإذ نجا سْتْرَاتِجْيُوسُ من المذبحة، وفرّ من السجن، أخبر عن وصول الفرس، والاستيلاء على عود الصليب، والقبض على البطريرك زكريا ونفيه إلى بلاد فارس، وعن محاصرة المدينة، ويضيف أخيرًا لائحة الذين كانوا قد قُتِلوا. يتبدّل المجموع وفق المخطوطات، ولكنه يبقى دائمًا ضخمًا: يتراوح بين ثلاثين إلى خمس وستّين ألف قتيل. في هذا المؤلَّف، الذي أثّر في المؤرّخين وعلماء الآثار إلى حدّ أنهم يؤرّخون في ٦١٤ كل تدمير لكنيسة موجودة في فلسطين، يدوّن سْتْرَاتِجْيُوسُ كميةَ الجثث التي جمعها فريق شجاعٌ من الدّافنين في الشوارع وفي مباني المدينة وفي الجوارات المباشرة، بقيادة توما وزوجته، "نيقوديمس ومريم المجدلية الجديدَين".

في هذه اللائحة يرد ذكر ٣٥ اسم كنيسة، وشارع، وباب، مع إعطاء الوصف الأدقّ للمدينة بضع سنوات قبل استسلامها النهائي للمسلمين سنة ٦٣٨. نبدأ خارج الأسوار، إلى غرب كنيسة القديس جاورجيوس، مع الدير الملاصق، على بُعْدِ مِيلَين تقريبًا عن المدينة؛ في قصر الأمراء، وحتى أبواب صهيون المقدسة؛ بعد ذلك، تمّ جمع القتلى في الكنائس "الجديدة" ("Néa")، القديسة صوفيا،

الأنارجير، أي القديسين قوزما ودامياն. اليوم الثالث هو مكرّس لجوار القبر المقدس: في دير القديسة أنستاسيا (أو دير الـ Spudéens du grec Spudaioi، في السوق ("Agora" forum,)، في حيّ كنيسة السامريين، بين السوق وصهيون المقدسة. اليوم الرابع، في الوادي الجنوبي، خارج الأسوار (جهنّم، التي يُطلَق عليها اسم سَيْل القديس قرياقوس). بعد ذلك، خلال عدّة أيام، سيتمّ رفع القتلى من الغنم، ومن سيل القديس يعقوب، أي في وادي قدرون، عند المسلخ، عند الخزانات، في القديس باساريون، وحتى نبع سلوام. يتمّ الصعود نحو الغرب، في بركة ماميلاّ الكبيرة، حيث كان قد تمّ تجميع المسيحيين بالآلاف. بعد ذلك تمّ استقبال القتلى في المشفى البطريركي وفي مدينة الذهب. يتمّ الصعود إلى جبل الزيتون، إلى دير مار يوحنا الأعلى. تتمّ العودة إلى المدينة لتحرير المشفى المَلَكيّ (الذي يُفترَض أنه كان قائمًا في جوار "الجديدة")، للعودة لاحقًا إلى جبل الزيتون؛ بعد ذلك، في رواق كنيسة القيامة، في الشارع الصغير وفي الشارع الكبير، في القديس سيرابيون، أمام الجلجثة، في الكهوف، والخزّانات، والبساتين، في برج داود، على أسوار المدينة، وفي المكان الذي تمّ إحداث فجوة في الأسوار.

على كارثة من هذا العيار، يعلّق راهب دير مار سابا، مستعيدًا كلام القديس بولس: "بَكَتْ أورشليمُ العليا على أورشليم الدنيا".

أورشليم في خريطة مأدبا

تركت لنا أيضًا الفسيفساءُ المجهولةُ الهوية في مأدبا، المدينة الصغيرة التي تقع على بُعد ٣٠ كلم إلى الجنوب من مدينة عمّان، تصميمًا للمدينة في القرن السادس، تكمل معلومات المجهول الهوية الذي كان قد جاء من بوردو، ومعلومات سْتْرَاتِجْيُوس الراهب، آخذةً من الناحية المرئية الدور المركزي الذي كانت المدينة المقدسة أورشليم قد بلغته في مخيّلة المسيحي، خالقةً "شعارًا" (هنا، يدلّ التعبير "شعار" على "رسمٍ رمزي وتمثيلي لمعنى المدينة المعنوي")،

غنيًّا بالمضمون اللاهوتي والطوبوغرافي. نحن أمام تصميم للمدينة يجب قراءته وفهمه بشمولية وبطريقة نظرية، على ضوء ثلاثة قرون من الحضور والاحتلال المسيحيَّين، دون التشديد كثيرًا على التفاصيل الطوبوغرافية التي هي، مع هذا، وبالتأكيد، عديدة وهامّة.

يحيط بأورشليم، المدينة المقدسة، كما نقرأ في التعليق الذي في أعلى الرسم، أسوارٌ تنفتح فيها أبواب. البابان الشمالي والشرقي مرسومان بطريقة واضحة. في داخل الباب الشمالي، من ساحةٍ في وسطها يوجد عامود نذريّ، ينطلق شارعٌ تحيط به أعمدةٌ، وله أروقة، يخترق المدينة من الشمال إلى الجنوب، وتنفتح عليه بازيليك القبر المقدس في وسط الجهة الجنوبية، وبازيليكتان أخريان على الجانبين، في الطرف الجنوبي، اللتين تمّ تحديدهما على أنهما صهيون المقدسة (إلى الشمال)، والكنيسة الجديدة لأمّ الله/تِيُوتُوكُس (إلى الجنوب). في داخل الباب الشرقي، يمكننا أن نتبيّن مجمّع البْرُوبَاتِيك (المُقْعَد). خارج الأسوار، تذكّر الفسيفساءُ بالجتسمانية في الأعلى، وبحقل دَمًا في الأسفل، حقل الدم؛ مقبرة الحجّاج التي تمّ شراؤها بالثلاثين من فضة خيانة يهوذا، حيث يوجد حاليًا دير القديس أُونُوفُورْيُوس.إن مركزية بازيليك القيامة هي بارزة بقوّة أيضًا في صورة أخرى اكتشفناها في بداية سلسلة من صُوَرِ مُدُنٍ فلسطينية، في فسيفساء كنيسة مار إسطفانوس، في منطقة كاسْتْرُون مِفَع التي يدعوها البدو أمَّ الرصاص، في السُهْبِ، على بُعْدِ ٣٠ كلم إلى الجنوب من مأدبا. المدينة مرسومة في آنٍ واحد محاطة بأسوار لها أبراج ينفتح عليها باب كبيرٌ ذو عقد. في الداخل، هناك رسمٌ للبازيليك مع قبّتها المخروطية التي تميّزها.

لمناسبة أعمال الترميم الحديثة للبازيليك، التي بدأت سنة ١٩٦١، كُلِّف الأب فيرجيليو كوربو، من المعهد البيبلي الفرنسيسكاني، بمتابعة الأعمال من الناحية الأركيولوجية. نُشِرَت النتائج في موءلَّفٍ من ثلاثة أجزاء (نص، غرافيك، صورة: القبر المقدس في أورشليم).

المـوءلَّف، مَعِينُ معطيات، هي في الوقت الحاضر، مع هذا، فقط جزئية وثانوية، قد تستطيع أبحاث مستقبلية أن تكمّله وتوضحه، هو بداية خطاب وُضِع في النور حول تاريخ هذا المقام، مبني على معطيات حقيقية، وليس على فرضيات وإعادة إعمار مثالية مستنتجة من مصادر أدبية.

توجد اليوم المساحةُ التي أي تحتلّها البازيليك على المنحدر الغربي (يعلو حوالي ٧٩٠م) ذات المسطّحات، أي التّلة الغربية التي عليها نمتْ، في القرنيْن الثّامن والسّابع ق.م. تقريباً، مدينةُ أورشليم (التي كانت في القديم تقتصر على الأوفل أو التّلة الشرقية)، أي على نصف النُّتُوءِ تقريباً، على ارتفاع يتراوح ما بين ٧٤٠ و٧٧٠ م. من الخنادق يظهر أن هذه المنطقة قد استُغلَّت في مختلف العصور كمقلع للحجارة (الحجر الأبيض الذي يسمّيه العرب "مَلَكي"، وكمساحة للدفن، بدءاً من عصر ملوك يهوذا. لهذه المنطقة امتداد انحداريّ من الشمال إلى الجنوب .

أربع كِوَى وغرفة صغيرة محفورة في الجانب الصخريّ من غرفة واسعة موجودة تحت فناء البازيليك، يمكن اعتبارها بقايا مدافن. بالإضافة إلى قبر يسوع، كان يوجد إلى الغرب قبر آخرَ يَرْقى إلى ذات العصر (هو قبر يوسف الرامي، حسب القول الشائع)، كان ينبغي أن يكون محفوراً في ذات الكوّة الصخرية. تدل مداخل المدافن على مستويات الأرض. لهذا السبب، يمكن أن نختم بالقول إنه، بين صخرة الصَلْب التي ترتفع ٤،٨٠م عن مستوى أرض البازيليك، وبين قعر الوادي كان هناك إنخفاض يزيد على ٦ أمتار.

من أجل جعل هذه المساحة على ذات المستوى، إضطر مهندسو أدريانوس أن يبنوا مسطّحاً لملء الفراغ، طُمِرَ فيه أيضاً مدخلُ قبر يسوع، في حين بقي بادياً للعيان رأسُ صخرة الصَلْب، الذي من المحتمل أن يكون قد نُحِتَت منه الأجزاء التي كانت تعوق المشروع. إستناداً إلى نصّ إيرونيموس، يمكننا أن نعتقد أن تمثال فينوس قد رُكِزَ على بناء صغير شكّلت صخرة الصَلْب قاعدةً له.

بعد ان رفع مهندسو قسطنطين الركام الذي وُضع هناك أيام أدريانوس، وأزالوا التمثال عن الجلجة اضطرّوا إلى قطع الطبقة الصخرية التي كان القَبر محفوراً فيها، والذي كان تمّ إكتشافه، لتأمين فسحة لكنيسة الأناستازيا (القيامة)، التي كانوا قد صمّموها لتغطّي وتكرم القبرَ المفصول في وسط هذا البناء المسيحي الجديد.

إن التصميم الذي اقترحه الأب كوربو هو من جملة النتائج الأكثر تأكيداً في البحث الأركيولوجي. لم تكن الأناستازيا (القيامة) كما كان يُعْتَقد إستناداً إلى المعطيات الأدبية، دائريةً بكليّتها، من نوع البانتيون (panthéon) الروماني، بل حوضٌ (cuve) كبير مع ثلاث حنايا صغيرة، تستمدّ النور من سلسلة من النوافذ الكبيرة، وجناح مُصالب (transept) واسع، ينتهي بواجهة ذات ثمانية أبواب ضخمة. هناك معطاة أكيدة تتعلّق بالجهة الشرقية من الرحيق الحجري الذي ترتكز عليه الأعمدة (stylobate) الذي للرواق ذات الثلاث قناطر، الذي كان يتواصل إلى شرقي الأناستازيا كدارٍ يربط بين هذه الأخيرة والبازيليك أو المارتيريوم (Martyrium). إن البازيليك ذات الأجنحة الخمسة هي الصرح الذي نعرفه أقلّ ما يكون. في الوقت الحاضر، نعرف منه باب الواجهة والحنيَّة الوسطى التي تَمَّ اكتشافُها فوق صحن البازيليك، في خورس اليونانيين، والموجَّهَة، كما كان معلوماً، نحو قبر يسوع، من ناحية جزئية.

لقد أوضحت التقنيات في نطاق مكان الصلب (Calvaire) أن الصخرة، وكأنها شكلٌ مرتكز يعلو ٦ أمتار عن صحن البازيليك، ذات تجويفَين طبيعيّيْن، واحد إلى الغرب، في كابيلاّ آدم، والآخر إلى الشرق، وكأنه مغارة صغيرة غير منتظمة (٢×٢م مقفلة في العمق بحائط صغير من حجارة جافّةٍ أُعيد استعمالها). من ناحية كاملة تبدو الصخرة لحرف S (اللاتيني) بعرض ٧ أمتار.

حفريات في معبدَيْنْ خارج أورشليم: الناصرة وكفرناحوم

" والكلمة صار جسداً وحلّ بيننا" (يو ١: ١٤)

" أليس هذا النجّار ابن مريم، أخا يعقوب، ويوسف، ويهوذا، وسمعان؟" (مر ٦:٣).

بهدف اعطاء مَثَل حول منهجيةِ بحثٍ لا تدّعي أنها تبلغ إلى براهين قاطعة، بل إلى فهمِ تواصلِ حضورِ بشريّ ومسيحي في مكان كان قبلاً مجهول الهوية، ثم أصبح لاحقاً مقدّساً، يمكننا أن نفحص حفريات الناصرة حيث يُرشد الحجّاج إلى "بيت سيّدتنا" وحفريات كفرناحوم حيث كان الحجّاج يصلّون في أو على "بيت بطرس".

في الناصرة، النطاق الذي هو موضوع البحث، هو الذي يحتلّه حالياً دير الفرنسيسكان، مع الكنيستَين، إلى الجنوب وإلى الشمال، على تلةٍ يحدّها، في النسيج المُدُني الحالي، شارعان أخذا مكان مَجرَيَي الواديَيْن .

في المكان الذي تقوم فيه حالياً بازيليك البشارة، إلى الجنوب، والتي تمّ تكريسها في ربيع ١٩٦٩، كان يوجد حتى الخمسينات، كنيسة متواضعة جداً بناها الفرنسيسكان سنة ١٧٣٠ قرب مغارة كان يكرمها مسيحيو المدينة، والتي كان الإخوة قد تمكنوا من أن يتملّكوها سنة ١٦٢٠، بفضل حماية أمير لبنان، فخر الدين المعنيّ، وهو وجه هام بالنسبة إلى العلاقات بين المسيحيين والدروز في المنطقة، والذي قُطِعَ رأسُه بتهمة الخيانة بأمر من السلطان العثماني.

من هذا العصر نذكر وقائع هامة، موثّقة جداً في حوليات حراسة الأرض المقدسة وفي ذكريات الحجّاج، منها: تملّك الإخوة الأصاغر مغارة كان مسيحيو الناصرة يكرمونها.

سنة ١٩٠٩، كان الأب بروسبير فيو (Prospère Viaud)، حارس الدير، والمهتمّ بالمسائل الأركيولوجيةِ والتاريخية، قد بدأ بخجل بإزالة جدران الدير، بحثاً عن البازيليك التي من أيام الصليبيين، لأنه كان قد قرأ بأن بازيليكاً عظيمةً كانت قد شُيّدت في هذا المكان بأمرٍ من تَنْكْرِيد (Tancrède)، أمير الجليل.

"إنّ الزائر الذي، للمرة الأولى يدخل دير الناصرة، كُتِبَ في مقدمة الكتاب المتعلّق باكتشافاته وكنيسة البشارة الحالية، لا يمكنه بالتأكيد أن يتصوّر أنبازيليكًا رائعة، ذات ثلاث أجنحة (nefs) وطولها ٧٥م كانت توجد هناك. لا يرى الزائر حالياً سوى أبنية ضخمة، أُقيمت على عَجَل ومن دون أخذ الهندسة بعين الاعتبار.

الانطباع الأول الذي نبديه هو أنه لم يَبْقَ شيء على الاطلاق من البازيليك الأولى التي ترقى إلى القرن الرابع، ولا من تلك الصليبية... كان ذلك أقلّه انطباعي عندما وصلت للمرة الأولى سنة ١٨٨٩إلى الناصرة. لقد سعيتُ عبثاً، ولمدة طويلة، إلى اكتشاف بقايا مبانٍ قديمة. لم أتمكّن من رؤية أيّ منها، مع هذا، لفت نظري، في باحة الدير الرئيسية، الحائط الشمالي: كان مبنياً بشكل سيّء، وعلاوة على ذلك، كان الجزء السفلي مخفيّاً بحائط آخر ذات وعورة (أو ذات انحدار). في أحد الأيام، عندما كنت أنظر إليه بتركيز أكبر، لاحظت أن عدّة حجارة من حائط التغطية، كانت في غير محلّها. بطريقة آلية، أخرجتها، وذُهلتُ عندما تبيّن لي أنه كانت تغطي حائطاً آخر ، بُني بطريقة جميلة ومنتظمة، ويبدو أنه قديم. استدعيت البنّائين وعلى عجل، تمّ هدم حائط التغطية. صار لي عندها فرحُ تَأَمُّلِ جزء من الحائط القديم الذي يرتفع مترين. وعند مواصلتنا العمل، كَشفنا ركيزةً أولى، ثم ثانية، فثالثة. أخيراً، فهمنا أن حائط الدير بكلّيته كان مبنيّاً على حائط البازيليك القديمة الشمالي" .

بهذه الطريقة تَمّ إكتشاف البازيليك التي عليها طُعِمّت البازيليك الحالية، التي صمّمها المهندس مُوتْسْيُو من ميلانو، واكتُشِفَت أيضاً بعض أجزاء الفسيفساء العائدة إلى الكنيسة البيزنطية. لقد افتتح القرارُ الذي اتخذته حراسة الأرض المقدسة سنة ١٩٥٥ بهدم الكنيسة التي قد شُيّدَت سنة ١٧٣٠، واستبدالها بأخرى لائقة أكثر، المرحلة الثانية من التّنقيب في هذا النطاق، الذي أوكِل إلى الأب بَاغَاتّي.

لم يكن صعباً الرجوع إلى تصميم الكنيسة البيزنطية، الأصغر بكثير من تلك الصليبية، التي إليها كانت تنتمي الفسيفساء التي اكتشفها الأب فِيُو (Viaud). في

ذات الوقت، تمّ الوصول إلى نتيجة أكثر أهمية عند التنقيب إلى شمال البازيليك، حيث ظهرت أهراءآت مبنيّة في الصخر، كانت تخصّ سكّان قرية الناصرة، التي كان فيها سَكَنٌ بدون انقطاع بدءًا من الألف الثاني ق. م. إن استنتاجاً كان يدحض ملاحظة جدليّة، وصارت مقبولة في العالم العلمي الرسمي، والتي، استناداً إليها، كان معبد البشارة، وهو عملياً بيت العذراء مريم، خطأً تاريخياً، لأنه (أي المعبد) لم يكن قائماً في داخل القرية، لأنّه، في الفسحة التي تحتلها الكنيسة ودير الفرنسيسكان، تَمَّ إكتشاف مدافن من العصر الروماني، وهذا ما لا يتوافق مع مساكن يهودية لأسبابٍ تتعلّق بالطّهارة الطّقسية. لقد برهنت الحفريات أيضاً أنّ المدافن (التي بعض مستلزماتها من الفخّار والمعدن هي محفوظة، قسم في الناصرة وقسم في متحف الجَلْد، Flagellation، في أورشليم) قد اكتُشفت خارج القرية، عند أسفل التلّة التي عليها كانت تقوم الناصرة (لو ٤: ٢٩).

بالنسبة إلى البازيليك التي من العصر البيزنطي، إذا ما تركنا جانباً شهادة أوزابيوس، وإيرونيموس، وأبيفانوس(القرنان الرابع والخامس) نذكر ما كتبه حاجٌ إيطالي، الشخص المجهول الهوية من بْيَاتْشِنسَا (Piacenza):

" بيت القديسة مريم هو بازيليك، وتجري شفاءات عديدة فيها، بفضل ثيابها".

المفاجأة الأكبر نَتَجَت عن التنقيب تحت فسيفساء العصر البيزنطي، التي نُقِلت إلى مكان آخر لتُرَمّمَ. تَمّ مَلءُ الفراغ مكانها بقواعد أعمدة، ودَبْش، وجَصّ ملّون، مصدره بناءٌ كان سابقاً، وهُدِمَ لإفساح المكان للبازيليك الجديدة. تُحيلُ قواعد الأعمدة، ونواتيء بعضِ الدّبْش، من حيث الأسلوب، إلى بناء مجمعي (synagogale) من القرن الثالث حتى الرابع ب. م. وتُحيل قراءةُ وتفسيرُ النقوش (الأثرية) المحفورة على الجصّ أو المرسومة بالكربون، التي قام بها الأب إيمّانويلا تِسْتَا (P. Emmanuele TESTA) إلى مكان عبادةٍ يَؤُمّه المسيحيون. نقرأ اثنين منها: سلام مريم؛ على مكان (م)ـريم المقدّس كتبتُ.

باعتماد الأب بَاغَاتّي على عدّة عناصر، ومنها تأريخ الفسيفساء التي كانت تغطيها في القرنَين الرابع– الخامس، يرجع تاريخ المجمع والنقوش على أبعد

تقدير إلى العقود الأولى من القرن الرابع. إنه تاريخٌ يعود على ما يبدو كثيراً إلى الوراء، ولكن، بالإضافة إلى إكرام الحجّاج المسيحيين لمكان مريم المقدس في القرية التي كانت موطنها، إنّ الذي يجمع الحجّاج البيزنطيين والصليبيين بحجّاج أيامنا، هي المعطاة التي يجب حفظها، هي البناء: إنه المجمع (Synagogue)، مكان عبادة ليس بالتأكيد للمسيحين الأمميين، بل للمسيحيّين اليهود، أي نسل الناصريّين الذين، بعض رفضٍ جدلي أول، آمنوا بالمسيح مُواطِنِهم، ومن بينهم أنسباء يسوع بالذات الذين يجري الكلام غالباً عليهم.

بفضل هذه الحلقة، أي قرابة الدم والإيمان هذه، يمكننا أن نرجع إلى القرن الأول وإلى النصوص المعاصرة للإنجيل. إذا أصبحت الأركيولوجيا صامتةً، أو على الأقل لا تملك براهين قاطعة تُبرِزُها على الساحة، لها ذات القيمة والتأكيد، كتلك التي وضعناها أعلاه، بالنسبة إلى القرون الأولى تحلّ مكان المصادر المكتوبة لكتّابٍ فلسطينيين معاصرين. بالنسبة إلى القرن الثالث، لدينا شهادة يوليوس الإفريقي. هو يُخبر عن أمر هيرودوس القاضي بتحطيم شجرات السلالات، فيذكر ما يلي: "لكن البعض، وهم أكثر حنكةً، أو يعرفون عن ظهر قلب أسماء سلالاتهم أو يمتلكون نسخةً عنها، يفتخرون بأنهم حفظوا ذكرَ شَرَفِ نَسَبِهم السَلَفيّ (أو: شَرفِ إنتمائهم إلى الأجداد). من بينهم، هناك أولئك الذين تكلّمنا عليهم، الذين يُدْعَون "desposynoi" بسبب قرابتهم مع المخلّص: انطلقوا من قرى الناصرة وكُوكَبا اليهودية، وانتشروا في مختلف المناطق، وسجّلوا باعتناءٍ كبير السلالة التي تخبر عنها الحوليّات.

بالنسبة إلى نهاية القرن الأوّل، لدينا شهادة المؤرّخ هِيزِيجِيبُّوس (Héségippus) (من القرن الثاني)، التي نَقَلَها جزئياً أوزابيوس، والقوانينُ الرسولية وفيليب السِيدِيتي (Philippe de Sidetes). نقرأ في **القوانين الرسوليّة** أن "يهوذا ويعقوب، أخوَي الرب، كانا فلاّحَيْن. هكذا يروي هِيزِيجِيبُّوس وترتوليانوس الروماني". ونقرأ في مقطع هِيزِيجِيبُّوس، الذي نقله فيليب السِيدِيتي، أن يهوذا كان له ابنان، زُوسِر ويعقوب. يهتمّ بابنَي شقيق يهوذا المقطعُ

الذي يورده أوزابيوس في كتابه **التاريخ الكنسي**، والذي نورد منه ما يلي: "في هذا الوقت (أيام دوميسانوس، ٨١-٩٦ ب.م.)، كان أنسباءُ المخلّص ما زالوا على قيد الحياة، أي ابنَا شقيق يهوذا الذي قيل إنّه أخو الرب بالجسد. وإذ وُشيَ بهما أنّهما من نسل داود، اقتادهما الموظّفُ أمام دوميسانوس الذي، على غرار هيرودوس، كان يخشى مجيء المسيح. ابتدأ الأمبراطور بسؤالهما إن كانَا يتحدّران من نسل داود، فردًّا بالإيجاب. ثمّ سألهما كم كانت لديهما ممتلكات وأموال، فردًّا بأنّهما معاً لم يكونَا يمتلكان سوى تسعة آلاف دينار مناصفةً؛ وأضافَا، بالمقابل، بأنّ المبلغ ليس في حوزتهما نقداً وعدّاً، بل أراضٍ على امتداد ٣٩ بِيبْل، وأنهّما يعملان فيها شخصياً ليدفعَا الجزية، ولضرورات الحياة. وأريَاهُ يَدَيْهما، كبرهان على العمل بهما، وأرياه الأعضاءَ القاسية، وَتَكَلْكُلَ اليدَيْن الخَشنَةِ. وإذ سألهما عن المسيح وعن ملكوته، وعن طبيعة مجيئه، وزمانه، ومكانه، رَدَّا بأنّ مُلْكَ المسيح ليس دنيوياً وأرضياً بل سماويّ وملائكي، وأنّه سيتحقق عند نهاية الأزمنة، عندما يأتي ليدين الأحياء والأموات، ويهبَ كلّ واحدٍ حسب أعماله. لدى سماعه هذا، لم يحكم (الأمبراطور) عليهما، بل تكوّنت لديه فكرة ازدراء بحالهما الحقيرة، وأطلق سراحهما، وأصدر براءةً أوقف بموجبها الأضطهاد ضدّ الكنيسة. بعد ذلك أُقيمَا على رأس الكنائس، باعتبارهما شهيدَيْن ونسيبَي الرَبّ، ولدى حلول السلام، عاشَا حتىّ أيام ترايانوس.

بِيَدَي ابنَي شقيق يهوذا الخشنتين، اقْتُدْنَا إلى الوسط الريفيّ لقرية ضائعةٍ في الجليل، حيث، في أحد الأيام، ابتدأ شيءٌ جديدٌ ما زلنا نعيش منه. إنّ البازيليك الحديثة، المطعَّمة فعليّاً في حائط بازيليك الصليبيين، في سلسلة من أماكن العبادة التي توالت عبر القرون حول مغارة حقيرة مكرَّمة، هي نُصُبٌ تاريخيٌّ لسِرٍ ولإكرامٍ يربط الجماعة المسيحية اليوم بذوي يسوع الأوائل، الشهيدَين ورئيسَي الكنائس.

بيت بطرس في كفرناحوم

كما في الحفريات الأخرى المحظيّة، في كفرناحوم أيضاً وضع عملُ عَالِمِ الآثار حَدّاً لنقاش لا ينتهي حول تحديد هوية القرية الإنجيلية، التي صارت معروفة في موقع تَلّ الهُوم (أو الحُوم؟) من قِبَل علماء الآثار الفرنسيسكان. من بين منازل القرية التي كُشِفَت على يد الأبوَينْ فِيرجِيلِيُو كُورْبُو وستانيسلاَوْ لُوفريدَا، هناك أيضاً المعبدان اللذان كان الحجّاج المسيحِيون يزورونهما.

في كفرناحوم، اثنين كان الذِكران اللذان أكثر من غيرهما كانا يجذبان إليهما إكرام الحجّاج الذين كانوا، والإنجيل في يدهم، يزورون هذا الجزء الغربيّ من بحيرة الجليل: بيت بطرس، الذي كان قد استضاف يسوع إبّان رسالته في الجليل، والمجمع الذي فيه ألقى خطبته الأفخارستية.

بالإضافة إلى الأناجيل التي تتوقّف عند نشاط يسوع في شوارع القرية وفي بيت بطرس، شهادات الحجّاج الأهمّ هي اثنتان. الأولى هي شهادة إيجيريا، نهاية القرن الرابع: "بعد ذلك، في كفرناحوم، صُنِعَت من بيت رأس الرسل كنيسةٌ، ما زالت حتى الوقت الحاضر جدرانها كما كانت في الماضي". وكتب حاجٌّ من القرن السادس: "أتينا كفرناحوم، إلى بيت الطوباوي بطرس، الذي هو حالياً بازيليك".

فُتِحَت ورشة العمل من جديد في ١٦ نيسان سنة ١٩٦٨، لمناسبة مئوية استشهاد القديسّين بطرس وبولس، لتوضيح وظيفة الأُوكْتاغُون (الثُمَانيّ الأضلاع) الذي كشفه الأب غَاودِنْتْسْيُو أُورْفالِي، إلى جنوب المجمع، خلال أعمال ترميم النُصُب سنة ١٩٢٤.

عند انتهاء الدرس الجديد لتلك التي بدا أنها بازيليك بيزنطية ذات ثماني أضلاع وتفحّصها، نُقِلَت فسيفساء أرضها، وبوشِرَت الحفريات في العمق. بعد رفع مِترٍ من التراب الأحمر الذي كان قد رُكِمَ هناك، بدأت تظهر في الوحل أنقاضُ بناءٍ سابق، مختلطة بأجزاء من الجَصّ التي، بعد فحصها بدقة، تبيّن أنها

تحمل بقايا نقوش يونانية، وسريانية، وآرامية. على أحد هذه الأجزاء نقرأ في اليونانية: "أيها الرب يسوع، معونة..."

عند نقل هذه المواد الثمينة، واحداً واحداً، وصل المنقّبون إلى أرض مُبَلّطة، مرتبطة بغرفة مربّعة، مغطّاة، وجزئياً مُهَدَّمة، بالأُكتاغُون المركزي من البازيليك التي بُنِيَ لاحقًا. في زاويتين منها كان الجَصّ الذي استُعمِلَت أجزاء منه للرَّدم ما زال محفوظاً. هي كناية عن غرفة بقياس ٧م x ٦،٥٠م، تمّت تغطيتها في مرحلةٍ لاحقة بسطحٍ يحمله عقدَان، بقي منهما جَصُّ الانطلاق، المُسْنَدُ إلى الحائط. اكتُشِفَ البيت–الكنيسة الذي تتكلّم عليه حَاجَّةُ القرن الرابع، تحت الأرض المبلّطة، وبُنَى البازيليك التي يورد ذكرها الحجّاج اللاحقون.

لقد تمكنّت الأبحاث العمِيقة اللاحقة من وضع تسلسل زمني للبناء الأول للبيت في العصر الهلّيني المتأخّر (القرن الثاني ق. م.)، ولأعمال الترميم المختلفة التي أُخضِع لها بعدما صار مكان عبادة، إلى يوم هَدْمِهِ لكي يخْلِيَ المكان للبازيليك. من بين الحجارة المنفصلة عن الأرض المبلّطة الأولى، أو عن مختلف التبليطات بالكلِس المطروق في عصور متتالية، كان هناك حُطام خزف، وكأنه هبةٌ من العناية الإلهية، لأنه يساعد على تحديد العصور. لقد طَمْأَنَتْ عالِمَ الآثارِ قِدْرَةٌ، وسراجَا زيتٍ سالمان، وبعضُ أعناق مصابيح، أنّ البيتَ كان فيه سَكَنٌ في العصر الروماني أيضاً، أي في زمن يسوع، كما يروي ذلك مرقس: "دخلَ بيتَ سمعان وأندراوس مع يعقوب ويوحنا".

لقد كَشَفَتْ مواصلةُ التنقيب في النّطاق المحيط بالبيت عن جزءٍ واسع من القرية، عن كفرناحوم الإنجيل، التي نعرفها حالياً مع بيوتها المجموعة كجُزُرٍ صغيرة، على طول تخطيط الشّوارع المنتظم، التي تحدّ شاطئ البحيرة؛ إنها بيوت وضيعة في القرية ذات جدرانٍ مبنيّة بحجارة جافّة، بالإضافة إلى حجارة البازلْت التي توجَد بوفرةٍ في تلك البقعة، والتي تعطينا فكرة عن وسط الصيادين الذين كان يسوع يتوقّف في ما بينهم.

بموازاة ذلك، وعن طريق حفر خنادق، حاول عالِمَا الآثار أن يُبْرِزا تاريخ المجمع الذي كان قد جذب الانتباه إلى كومة أحجارٍ بعيدة عن تلّ هُوم (حوم؟). مؤخَّراً، حصلت مفاجأة: ففي نيسان سنة ١٩٨١، في خندق أخير، نجح الأبوان كوربو ولُوفرِيدَا في تحديد محيط غرفة مبنيّة جيّداً بحجارة مربّعة من البازلْت، الجزء الوحيد من القرية الذي كان حتّى ذلك التاريخ قد رُفِعَ منه التراب، مدفون في بناء المجمّع اللاحق الذي يجب أن يرقى إلى نهاية القرن الرابع. من الناحية الأركيولوجية، يعود تاريخ الغرفة إلى المرحلة الرومانية. يقترح الأب كوربو أن يطابقها مع المجمع الذي أمر قائد المئة بتشييده، حيث كان يسوع يتوقّف ليبشّر في اجتماعات السبت.

تقود دراسةُ المصادر الأدبيةِ اليهوديةِ التي ترقى إلى القرن الأول حتّى الرابع، إلى ذات الخلاصات التي وصلت إليها الحفريات، مبيّنةً أنّه، في كفرناحوم، كما في المواقع الأخرى في الجليل، كان النقاش والمجابهة حارَّيْن بين فريقَيْن يهوديَّيْن: المِينِيم (هراطقة) واليهوذاويين (سكان يهوذا، المستقيمي الرأي). إنّ مجرَّدَ اكتشاف بيت بطرس–الكنيسة، ليس بعيداً عن المجمع، يعطينا، من الناحية التاريخية، إمكانيّة تحديد هوية المِينِيم الذين حتّى الآن ما زالوا شخصيّة غير محدَّدَة المعالم: على الأرجح هم يهود–مسيحيون، متحدّرون من مستمعي يسوع وضيوفه في بيوت وشوارع القرية.

إذا كانت هذه هي الخلاصات، فقد لا يكون من الحكمة دعوةُ المفسّر (البيبلي) إلى إعادة قراءة الصفحات المتعلّقة بهذه المراحل من إنجيل مرقس، بين مساكن كفرناحوم المكتَشَفة، واستخلاص النتائج. بإمكاننا أن نستنتج أنّه قد ينبغي، عاجلاً أم آجلاً، على المفسّر البيبلي أيضاً أن يحوّل فطنته إلى رغبة في الاستعلام، في مواجهةٍ صادقةٍ، ومن دون أفكارٍ مسبَقَةٍ، بين خلاصاتِ منهجيّتَيْ البحث اللتين يمكنهما ألاّ تتعارضان، بل تتكاملان. عند ذلك فقط قد تبلغ أركيولوجيا الأصولِ المسيحيةِ هدفَها الأوّل الذي لا يكمن في إعطاء تأكيدات، بل في المساعدة على طرح مشاكل تاريخية وحلّها. إذا كانت تُفيد في فكّ

المعضلة التي تلاحق كلّ مفسّر (للبيبليا) يطرح على ذاته أسئلة واقعيّة وتاريخيّة، فإنّ الأركيولوجيا قد تؤدّي خدمة بالتأكيد مرجوّة للعلم وللجماعة المسيحيّة اليوم.

على خطى يسوع على شاطئ نهر الأردن

مع الأخذ بعين الاعتبار معضلات تتعلّق بالبحث في فلسطين، نحن، علماء آثار جبل نابو، تابَعْنا دائماً عملنا بصفاء في عبر الأردن، ووصلنا إلى نتائج رائعة تتعلّق بمرحلةِ الرَّونقِ الأكبر –في القرنيْن الخامس والسادس– وبأُفول نجمِ الجماعة المسيحيّة في هذه الأراضي في القرنيْن الثامن والتاسع، ولكنْ مع نتائج أقلّ شأنًا في ما يخصّ الأصلِ في القرون الأولى.

بالرغم من ذلك، لم نَنْسَ أنّ يسوع ويوحنّا المعمدان قد بشّرَا على الضّفّة الشرقية من نهر الأردن، كما يتوافق الإنجيليون على التذكير به (متّى ١٩:١)، وأنّ يوحنّا (الإنجيلي) بنوع خاص، يستَرعي الانتباه إلى أنّ يسوع وتلاميذه كانوا يتردّدون، في بيريه، على موقع بيت عنيا، في عبر الأردن (يوحنا ٢٨:١). كنا نعلم أنّ الموقع لم يكن منسيّاً مِن قِبَل التقليد المسيحي الذي كان قد شيَّدَ كنائس تواصلت زيارتها عبر القرون وحتى المرحلة الوسيطة في القرنيْن الثاني عشر والثالث عشر. في الأدب الرهباني الفلسطيني يُذْكَر أنّ الأمبراطور أنستاز كان قد أمر بتشييد دير مار يوحنّا السابق على تلّة تقع على غرب النّهر، لإيواء الرهبان والحجّاج الذين كانوا يذهبون إلى النهر، وبتشييد الكنيسة التي تذكّر بالعماد على الضّفّة الشرقيّة. كان يوحنا موسكوس قد كرّسَ المرحلة الأولى من مؤلَّفِهِ **حقل روحيّ** للرواية المتعَلّقة بأصل المعبد /لاَوْرَا سابْسا–فاس، الّذي بُنِيَ في ذات المرحلة حول المغارة التي كان يُظَنّ أنه مكان لقاء يسوع مع يوحنّا المعمدان بالقرب من ينبوع بيت عنيا في عبر الأردن. إن الأحداث السياسيّة التي حصلت في القرون الوسطى حوّلَت النهرَ إلى حدود حرب بين المملكة اللاتينيّة في أورشليم وبلاد السلطنة الإسلاميّة في دمشق، كانت السببَ في إهمال

المعبَدَيْن في عبر النهر، وانحطاطِه تدريجياً. إنّ اكتشاف خريطة مصنوعة بالفسيفساء للبلدان البيبليّة، في كنيسةٍ في مأدبا، سنة ١٨٩٧، نقرأ فيها أسماءَ المعابدِ البيزنطيّةِ التي كان الحجّاجُ يزورونها على ضفاف النهر، قد أفسحَ المجالَ للبحث ولاكتشافِ الكنيسَتَيْن في وادي خَرّار على الضّفة الشّرقيّة.

إن الوضع السياسي الجديد الذي نتَجَ في المنطقة بعد ميثاق السلام بين الأردن والدّولة العبرية، إسرائيل، قد جعل مواصلة هذا البحث بالتنقيب الأركيولوجي ممكنة، وفتح هذه المعابد للحجّاج الّذين أمّوها لمناسبة اليوبيل المسيحي الكبير، وزيارة البابا في ٢١ و٢٢ آذار سنة ٢٠٠٠؛ كنا ننتظر هذه المناسبة منذ زمنٍ بعيد، لذا دخلنا فيها بحماس وبذات الروح البرغماتيكي المتواصل، واعين المعضلات التي كان من المحتمل أن نواجهها. وكما في أماكن مقدسة أخرى في فلسطين، كان إلى حدٍّ ما سهلاً على عالِمِ الآثار، الذي يتبع باعتناء خطى الحجّاج، أن يحدّد موقعها، ويكتشفَ بُنياتِها وتاريخ استعمالها. من الواضح أنّه، مع الحفريات، انفتحت من جديد معضلةُ أصالةِ المكان التاريخية، بعد صمت علماء الكتاب المقدّس الطويل. لقد اقترحنا على الحكومة الأردنية إعادة فتح المَعبَدَيْن المنسِيَّين منذ أَمَدٍ بعيد، ولكن هل كشفنا مكاناً من الإنجيل؟

هناك أمر أركيولوجي بديهي لمحاولة تقديم ردّ إيجابي تلقّيناه في آب سنة ١٩٩٥، أنا شخصياً والأب أُوجينْيُو أَلّيَاتَا (Eugenio Alliata) خلال زيارتنا الأولى لتلّة مار الياس، على مقربة من ينبوع عين خَرّار، بين أنقاض الـ لُور (La Laure) البيزنطية في سَابْسافَاس. شَهِدَتْ عدّة كِسَرٍ خَزَفيّة لها نماذج خاصة بالقرن الأول، وأواني حجرية نموذجية معاصرة في وسطٍ يهودي، جمعناها نحن عن وجه الأرض، أنّ المكان كان يسكنه يهوذاويون (judéens) أيام يسوع ويوحنا المعمدان. من وجهة نظر تاريخية تفسيرية، ينقلنا مكان العماد إلى جذور الاهتمام العلمي بجغرافيا الإنجيل. عندما شرح أوريجانوس يوحنا ١:٢٨، اجتهد في الواقع في أن يوضح هذا المقطع من الناحية الجغرافية، عبر محاولته أن يُبرز هوية اسم المكان، أي بيت عنيا في عبر الأردن.

أن نجد في كل النسخ عبارة "هذه الأمور حدثت في بيت عنيا"، فهذا ما لا نجهله، ويبدو أنّ هذا قد صُنِعَ في السابق أيضاً، بحيث أننا، في هِيرَكْلِيُون، نقرأ بيت عنيا. عند ذهابنا إلى تلك الأمكنة، بحثًا عن آثار يسوع وتلاميذه والأنبياء، اقتنعنا بأنه يجب ألاّ نقرأ بيت عنيا، بل بيت عَبَرَا (Bethabara)، لأنّ بيت عنيا، التي كانت موطن لعازر ومرتا ومريم، كما يقول الإنجيلي ذاته، توجد على مسافة ١٥ غلْوَة عن أورشليم، بينما الأردن يبعد عنها ١٨٠ غلوة تقريباً. بالتالي، لا يوجد في جوار الأردن أيّ مكان يحمل اسم بيت عنيا. يقال، بالمقابل، إن هناك بيت عَبَرَا على الرّبى قرب الأردن، حيث يُؤكّدُ أن يوحنا كان يعمّد.

بالرغم من اقترافه عملاً غير مشروع، أي تغيير النصّ من أجل تفسيره، يبقى أوريجانوس أولَ من أعطي تحديداً لموقع العماد، الذي يُشير إليه الإخوة في الإيمان في موقع بيت عَبَرَا، وهو اسمُ مكانٍ يُحيل إلى مَخاضَة النهر، وإلى عبور القبائل الإسرائيلية للأردن في الإطار البيبلي. في بيت عَبَرَا ، أيام أوزابيوس القيصري، بين القرنَين الثالث والرابع، كنا نجد مسيحيين يتصرّفون كحجّاج كلّ عصر. في كتاب **الأُونُومَاسَتِيكُون**، وتحت اسم بيت عَبَرَا: "في عبر الأردن، حيث كان يوحنا يُعمّد للتوبة".

يستعيد أوزابيوس نَصَّ أوريجانوس، مضيفاً، بالمقابل، أنّ المكان معروف من قِبَل "عدّة إخوة مؤمنين، إذ كانوا يرغبون في أن يولدوا من جديد هناك، يعتمدون في النهر الحيّ". استناداً إلى أسقُف قيصريّة، كانت أيضاً رغبة الأمبراطور قسطنطين الذي باح بها إلى الأساقفة المجتمعين في نيكوميديا بقوله:

"أخيراً، أتى الوقت لقبول الطابع الخلاصي (العماد) الذي كنت أفكر في الماضي أنني أستطيع قبوله في مياه الأردن، التي فيها يُذْكر أنّ المخلّص أيضاً قد اعتمد لكي يقدّم لنا مَثَلَه".

على المستوى التفسيري (exégétique)، عند إثبات أنّ "القراءة" (Lectio) الرئيسية و"الأصعب" (difficilior) هي بيت عنيا في عبر الأردن وليس بيت عَبَرَا

التي تبدو ثانوية، استناداً إلى ما يقرّ به أوريجانوس نفسه. قيمة العبارة المعترضة الطوبوغرافية تنتج عن إطار نصّ يوحنا. تبدو الإضافات التفسيرية أنها ميزة الإنجيلي الرابع؛ هو يرمي من خلال هذه الإضافات إلى جعل هذه الحلقة من الرواية تاريخيةً. بالإضافة إلى ذلك، في النصوص التي تلي، يُحيل الإنجيلي القارئَ إلى هذه العبارة المعترِضَة مرّتَين أيضاً في ١٠:٤٠، دون أن يسمّي الموقع: "ذهب يسوع إذاً من جديد إلى عبر الأردن، إلى المكان الذي كان يوحنا قد بدأ يعمّد فيه، وتوقّف هناك".

وفي ٣:٢٣ مع ذكر"عَينون بالقرب من ساليم" ("Ainon engys Saleim") على الضفة الغربية من النهر: "يا معلّم (قال ليوحنا تلاميذُه)، إنّ الذي كان معك في عبر الأردن، والذي شهدتَ له، ها هو يعمّد، والجميع يذهبون إليه".

إن تفسيرَ حاجٍّ بوردو المجهولِ الهوية، الذي زار المكان الذي يبعد خمسة أميال عن البحر الميت، مضيفاً إليه إحياء ذكرى صعود إيليا –"من البحر الميت حتّى الأردن حيث اعتمد الربّ على يد يوحنا، هناك خمسة أميال". هناك يوجد مكان على النهر، هي أَكَمَةٌ على هذا الشاطىء، حيث رُفِعَ إيليا إلى السماء" – يربط ذِكْرَ يوحنا الذي كان يعمّد، بالنبي إيليا الذي قُورِنَ به، كما كان أوريجانوس قد ربطه بنصّ عبور القبائل للنهر.

إن إدراكي أنني أزلت "الثُغرةَ الأركيولوجية الأكثر جَدّيَّةَ"، كما كتب أحد علماء آثار فلسطين الحديثين، مع تحديد موقع بيت عنيا في عبر الأردن، أَمِيلُ بقوة إلى الاعتقاد بأن ذاك الاستحمام التقويّ اقتداءً بالمسيح، على بُعْدِ ٥ أميال من مَصَبّ النهر، الذي يشهد عليه أوزابيوسُ في مؤلَّفه **الأنوماسْتيكُون**، وحاجُّ بوردو، قد يكون إشارة جغرافية تاريخية، كما أيضاً إشارة تَقَوِيّة للأماكن المقدسة، ينبغي وضعها على ذات مستوى التغييرات التي لاحظها الأبوان كُوربُو ولُوفرِدَا في "البيت–الكنيسة" في كفرناحوم، والأب باغاتِي في البناء المشَيّد أمام مغارة البشارة في الناصرة، على يد مسيحيي القريتَين. يبقى أنه، في الأرض المقدسة، الحجّ باعتباره كتقوى، والذكرى التاريخية باعتبارها بَحْثاً، ينتهيان بأن

يتطابقا، فَيَخْلُقَان هكذا التباساً لدى الحاجّ النَّبيه، وشَكّاً عند البحاثة.

إيجابياً، بالمقابل، بإمكان الواحد أن يصبح دليلَ الآخر، كما يحاول أن يفعل بحّاثةُ المعهد البيبلي الفرنسيسكاني في أورشليم، على خُطى الحُجّاج، وخُطى أولئك الذين عاشوا على هذه الأرض. لم يَخْشَ يوحنا الدمشقيّ، الفلسطينيّ الإنتماء، أن يكتب ويؤكّد تقواه، وبطريقة جدلية ضدّ محاربي الأيقونات، كما يلي:

"نحن نكرّم الأشياء التي بواسطتها وفيها حَقَّق الله خلاصَنا، قبل مجيء الرب، كما إبّان تدبير تجَسُّدِه، كجبل سيناء، ومدينة الناصرة، والمذود وبيت لحم، والجلجثة المقدسة، وخشبة الصليب، والمسامير، والإسفنجة، والقصبة، والحربة المقدسة والخلاصية، والثوب، والأكفان، واللفائف، والقبر المقدس، أي مصدر قيامتنا، وحجر القبر، وجبل صهيون المقدس، وأيضاً جبل الزيتون، وبركة الغنم، وبستان الجتسمانية المقدس.

أنا أبجّل وأكرّم هذه الأشياء وأمثالها (...)، ليس بطبيعتها، ولكن لأنها تحمل في طيّاتها القدرة الإلهية، وبواسطتها وبها وجد الله أنه مناسِبٌ أن يحقّق خلاصنا" (*Oratio*, 34).

بذات الروح، كتب أُوطيخْيوسُ (ابن بطريق)، بطريرك الإسكندرية، وهو كاتب أنيقٌ باللغة العربية في القرن العاشر، مستعيداً فِعْلَ إعلان الإيمان (شهد/أشهد) عند معاصريه المسلمين، ما يلي:

"تشهد كنيسة الناصرة على بشارة الملاك لمريم، وتشهد كنيسةُ بيت لحم على ولادة المسيح في مغارة، وتشهد الكنيسة التي على نهر الأردن أن المسيح قد اعتمد على يد يوحنا".

شهادة يسوع عن نفسه(*)

البروفسور جاك شلُوسّر

في عرضي لإشكاليّة البحث إنطلاقاً من التعابير المتضادة، أي: «يسوع التاريخي» و«مسيح الايمان»، لفتُّ الانتباه إلى الدور الذي تحمله الألقاب الكريستولوجيّة، الألقاب السامية مثل «السيّد» أو «ابن الله»، في ما يقوله المسيحيّون عن يسوع من وجهة نظر إيمانيّة.

لا يعود للمؤرّخ بالتأكيد أن يتدخّل في هذا المجال ليثبت، على سبيل المثال، أنّ يسوع هو ابن الله. يقوم المؤرّخ بدوره عندما يحاول معرفة ما قاله يسوع عن نفسه، مستعملاً لشأنه الخاص الألقاب السامية التي ستساعد الجماعات الحاملة الكتابات المسيحيّة على التعبير عن الكريستولوجيا الخاصّة بها.

ولكن يستطيع المرء التكلّم عن نفسه وعن الآخرين دون الرجوع إلى الألقاب السامية، ودون استعمال الصيغة الأوليّة المكوّنة من فعل «كان»، ومن فاعل ومن صفة، أي اللغة التبشيريّة. في الواقع، نستطيع استخدام الصيغة غير المباشرة، أو، بطريقة أشمل، لغة القصّة، لأنّ الأعمال لها لغتها الخاصة، وتعبّر أكثر من القصة عن هوية يسوع الذي يقوم بهذه الأعمال.

بالتحديد، تساعد الصفات «غير المباشرة» أو «الصفات الضمنيّة» على تمييز كريستولوجيا لا تتكلّم مباشرة عن ذاتها. تقصد الصفات المذكورة أحياناً وسائل أخرى للتعبير غير الألقاب، وتشير أحياناً أخرى إلى عبور الحدود الفصحيّة باتجاه مصادر التقليد.

(*) نقلها إلى العربية الأخ فريد المجبر وأعاد النظر في التعريب الخوري نعمة الله الخوري.

في موضع آخر، في إطار البحث التاريخي حول يسوع، وتحديداً خلال «البحث الثاني» وفي مدرسة بولتمان، جرى تقييم «الكريستولوجيا الضمنيّة»(١). ولكنّ المعلّم (بولتمان) الذي يبدو أنّه وضع هذه العبارة(٢)، يستعمل هو نفسه هذا المسار ويستعمل مفردات تتقارب معها، وهذا قبل «البحث الثاني».

أكتفي بذكر ما من شأنه أن يكون الاستعمال التقنيّ الأوّل. في مقال يعود إلى العام ١٩٢٩، يتناول موضوعاً عاماً (الكنيسة والتعليم في العهد الجديد)، يستنتج بولتمان ما يلي: لم يعطِ يسوع بالتأكيد تعليماً مفصّلاً حول شخصه الخاص، ولكنّه «قدّم شخصه بطريقة أهمّ أو حتّى بطريقة نهائيّة» من ناحية كونه مرسل الله في هذه الساعة النهائيّة.

بعد استشهاده ببعض النصوص، يلخّص بولتمان موقفه كالتالي: هناك كريستولوجيا حاضرة ضمنياً في الدعوة لاتخاذ القرار بالنسبة إلى الشخص نفسه الذي يميّز يسوع(٣).

لجمع ما يمكن أن يكون يسوع قد قاله عن شخصه الخاص، نستعير على التوالي السبيلين المعروضين: طريق الألقاب، وطريق المقاربة غير المباشرة.

ابن الإنسان

تُعطي الأناجيل الإزائيّة، التي أعالجها وحدها، معطيات نادرة نسبياً، ولكن مهمّة. إنّ الأكثر شيوعاً هي الموافقة العلنية ليسوع عن نفسه (متّى ١٦:١٧) حول اللقبَين المتلاصقَين، «المسيح» و«ابن»، الموجّهَين إليه من بطرس (متّى ١٦:١٦).

(١) Voir G. Theissen - A. Merz, *Der historische Jesus. Ein Lehrbuch*, Göttingen 1996, p. 178-179.447-448.451.455-462.

(٢) D'après M. Hengel, "Christologie und neutestamentliche Chronologie. Zu einer Aporie in der Geschichte des Urchristentums", dans H. Baltensweiler - B. Reicke, *Neues Testament und Geschichte. Historischens Geschehen und Deutung im Neuen Testament*. Oscar Cullmann zum 70. Geburtstag, Zurich - Tübingen 1972, p. 43-67, (p. 48). Selon Hengel, il s'agit d'un concept de recours (*Hilsbegriff*) rendu nécessaire par la négation de tout caractère directement messianique dans la personne de Jésus.

(٣) R. Bultmann, *Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze*. Erster Band, Tübingen 61966, p.174.

ولكن النص الموازي الأكثر تحفّظاً في مر ٨:٢٩ – ٣٠ (يُسمّى «المسيح» دون أن تصدر أية موافقة عن يسوع) يطرح حالاً مشكلة مصدر نصّ متّى. يقع المشهد الآخر في نص مواجهة يسوع مع كبار الكهنة: حول سؤال كبير الكهنة عن المسيحانيّة («المسيح»، «ابن المبارك»)، يجيب يسوع مثبّتاً صحّة الألقاب المستعملة في السؤال ومضيفاً لقباً كبيراً إضافياً «ابن الانسان» (مر ١٤:٦١ – ٦٢).

ولكن كما قلت سابقاً، لدى المؤرّخين كل الحق في أن يبقوا متحفظين ولا يعطوا الكثير من الثقة لهذا النص اللاهوتي الذي صيغ بطريقة جيّدة. يبدو أنّ لقب «الابن» المستعمل بالمطلق هو أكثر صلابة من لقب «ابن الانسان»، لأنّ هذا الأخير متعدّد المعاني في التقليد البيبلي واليهودي، وهو يعني تارةً الشعب وطوراً الملك أو البار. إنّنا نجد لقب «الابن» في قوْلَين (logia)، في مر ١٣:٣٢ وفي لو ١٠:٢٢، لهما وقع قوي، ومن الصعب أن نأخذ موقفاً حول مصدرهما(٤). يميل المفسّرون، وحتّى الذين لا يُعتبرون من النقّاد الكبار، إلى عدم إسناد استعمال «المسيح» «ابن الله»، و«الابن» إلى يسوع. يبقى فقط موضوعُ نقاش مسألة معرفة إن كان يسوع قد استعمل هو نفسه عبارة «ابن الإنسان» الواردة بتكرار في تقليد الأناجيل، وإن كان قد طبّقها بطريقة خفيّة على شخصه الخاص. ورغم تعقيد الملف فإن معالجته هي ضرورة.

لنذكّر قبل كل شيء بالمعطيات الأساسيّة والضروريّة لفهم هذا الموضوع والتي تطال الشهادات، والتطبيقات ومصادر هذه العبارة الغريبة: «ابن الانسان».

الشهادات: إذا استثنينا أع ٧:٥٦، لا ترد عبارة «ابن الإنسان» بالنسبة إلى العهد الجديد إلاّ في الأناجيل التي تستعملها بغزارة(٥).

(٤) J'ai indiqué ailleurs les raisons qui me poussent à ne pas retenir ces textes. Voir J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus*, Paris 1987, p. 127-130, 143-145. Dans le même sens J.D.G. Dunn, *Christianity in the Making*, Volume 1: *Jesus Remembered*, Grand Rapids - Cambridge, 2003, p. 718-723.

(٥) On en trouve une variante dépourvue des deux articles définis en He 2,6 ; Ap 1,13 ; 14,14.

في ما يلي استعمالات هذه العبارة مرتّبة حسب التقاليد بالنسبة إلى معيار الشهادات المتعدِّدة:

– يذكر مرقس، «ابن الإنسان»، في ١٣ وحدة أدبيّة[٦].

– في المصدر Q، الإيرادات المشتركة المجتمعة (متّى ولوقا) عددها ٨[٧]، ولكن يجب أن نضيف إليها حالتين يستعمل فيهما لوقا وحده هذه العبارة (لو ٦:٢٢؛ ١٢:٨)، وحالة حيث متّى وحده يؤكدها (متّى ١٩:٢٨).

– في التقليد الخاص بمتّى نجد ٤ استعمالات[٨].

– في المصدر الخاص بالإنجيل الثالث هناك استعمالان اثنان[٩].

– أخيراً عند يوحنا، هناك ١٢ وحدة تحوي عبارة «ابن الإنسان»[١٠]

خارج العهد الجديد هنالك استعمال وحيد لهذه العبارة **في إنجيل توما** (logion 86).

تبيّن المقاربة بين الإزائيين أحياناً أن الأناجيل الأكثر حداثة، أي متّى[١١] ولوقا[١٢]، قد أدخلت في التقليد المشترك حالات جديدة.

من المناسب أن نضيف ملاحظتين رئيسيّتين تفيدان كثيراً في المناقشة حول الأصالة:

١ – باستثناء بعض الاستعمالات خارج الأناجيل[١٣]، ترد عبارة «ابن الإنسان» دائماً على لسان يسوع.

(٦) Mc 2,10.28 ; 8,31.38 ; 9,9.12.31 ; 10,33.45 ; 13,26 ; 14,21.41.62.

(٧) Lc 7,34 ; 9,58 ; 11,30 ; 12,10 ; 12,40 ; 17,24.26.30 et les parallèles respectifs de Mt.

(٨) Mt 10,23 ; 13,37.41 ; 25,31.

(٩) Lc 18,8 ; 19,10.

(١٠) Jn 1,51 ; 3,13.14 ; 5,27 ; 6,27.53.62 ; 8,28 ; 9,35 ; 12,23.34.31.

(١١) Mt 16,13 ; 16,27 ; 17,12 ; 24,30 ; 26,2.

(١٢) Lc 21,36 ; 22,48 ; 24,7.

(١٣) Dans les évangiles eux-mêmes Mc 8,31 et Jn 12,34 sont décalés par rapport à l'usage commun.

٢ – لا تنتمي الاستعمالات النادرة غير الإنجيلية إلى نوع «إعلان الإيمان». هذا الاستنتاج يلتقي مع ملاحظة تتعلق بالأناجيل.

مع بعض الاستثناءات[١٤]، العبارة «ابن الإنسان» ليست مستعملة كصفة، وهي لا تصلح للدلالة على المسيح كموضوع إيمان[١٥]: باختصار، إنّ هويّة الشخص المدعو «ابن الإنسان» هي إذاً جليّة لكلّ الكتّاب ولجميع الذين تُوجّه إليهم النصوص، وهذه العبارة لا تملك مكانة اللقب الذي له دور في إعلان الايمان، أو في الاعلانات من نوع «أنت هو ابن الانسان» أو «أنه ابن الانسان».

التوزيع: على أساس الإزائيين، تتوزع الإعلانات المتعلقة بابن الانسان على ثلاث مجموعات:

– الأولى، وهي ليست موجودة في المصدر Q، تحوي عبارات تدلّ على ألم الشخص، وموته وقيامته. تشكل هذه الأقوال شبكة محصورة تطال كل القسم الثاني في إنجيل مرقس اعتباراً من البيان البرنامج في ٨ :٣١.

– المجموعة الثانية مؤلفة من أقوال متصلة بالمستقبل تضع ابن الانسان في الدائرة السماويّة، مثلاً مر ١٣:٢٦ – ٢٧. إن الأقوال من هذه الفئة هي مثبّتة عند مرقس وعند التقليد Q.

– في مجموعة ثالثة من النصوص نلاحظ وجود لقب «ابن الانسان». غير أن أقوال هذه المجموعة الثالثة ليست متشابهة كلياً من ناحية المضمون؛ ففي مر ٢:١٠ و٢٨ تشير إلى السلطة المعترف بها للشخصيّة المؤهلة لغفران الخطايا (٢:١٠) وإلى ربّ السبت (٢:٢٨). في التقليد Q، هنالك تركيز على الحالات الواقعية لوجود «ابن الإنسان» الحاضر الموقّت (لو ٩:٥٨)، ولكن في المقابل مطبوع ببهجة الحياة (٧:٣٤).

(١٤) Les exceptions, rares, figurent dans des textes récents (Mt 16,13 ; Jn 5,27 ; 12,34).

(١٥) Jn 9,35 est l'unique exception.

التجذّر: إنّ دلالة عبارة «ابن الإنسان» في الأناجيل واضحة: هي تشير إلى يسوع وتسمّيه. إنها تحلّ أكثر من مرّة محل الضمير المتكلم الموضوع على لسان يسوع، وهذا له تأثير لأنّ للاسم وزناً في الجملة أكثر منه للضمير حيث يكون المقصود تعظيم شأن البطل الأساسي في التاريخ(١٦).

ولكن هذه العبارة بحدّ ذاتها هي غريبة وخالية من المعنى نسبة إلى «ألـ» التعريف الواردة مرّتَين إنْ في اللغة الفرنسيّة وإنْ في اليونانيّة على السواء، وذلك لأن الإنسان المقصود هنا ليس هو الذَكَر، بل الكائن البشري. يجب العودة إلى المسلّمات الساميّة، وتحديداً الآراميّة، لفهم هذه العبارة. في العبريّة والآراميّة، لكلمة «ابن» استعمالات واسعة، وهي تعبّر عن علاقة حميمة بين حقيقتين. بدل أن نقول، على سبيل المثال، إنّ أحدهم «شرير»، يمكن أن ننعته بـ «رجل الشر». في حالتنا، إنّ الموازاة الواضحة تبيّن المساواة بين «إنسان»، و«ابن الانسان»، مثلاً في التوازي المستعمل في مز ٨:٥: «ما الإنسان حتى تذكره، وابن الانسان حتى تفتقده؟»(١٧)، أو في **قاعدة الجماعة في** 1Q 11, 20 - 21: «ما ابن الإنسان نفسه من بين أعمالك المذهلة، وما هي قيمة من ولد من امرأة أمامك؟».

إنّ عبارة «ابن الإنسان»، في الحالة المعرّفة «ابن الإنسان»، أو غير المعرّفة «ابن إنسان»، تعني «أحدهم» أو «كائناً إنسانياً». يتبيّن هذا المعنى بطريقة ما في الأدب المسيحي القديم عندما تستعمل عبارة «ابن الإنسان» للدلالة على انتماء المسيح إلى الجنس الإنسانيّ، على إنسانيّته، وعلى طبيعته الإنسانيّة التي تختلف عن طبيعته الإلهيّة المعبّر عنها في عبارة «ابن الله»(١٨). هذا أوّل احتمال لأصل العبارة.

---

(١٦) *Telle est, très grossièrement résumée, la thèse principale, que la discussion future devra prendre en compte, présentée par W. Schenk, Das biographische Ich-Idiom 'Menschensohn' in den frühen Jesus-Biographien. Der Ausdruck, seine Codes und seine Rezeptionen in ihren Kotexten, Göttingen, 1997.*

(١٧) Voir aussi Nb 23,19 ; 1Q *Règle de la communauté* 11,11,14-15.

(١٨) Voir par exemple Ignace d'Antioche, *Ephésiens* 20,2 ; Irénée, *Adversus Haereses* V,21,1.

ترتكز نقطة الانطلاق لاشتقاق ثان على عبارة مختلفة قليلاً، وهي «مثل ابن الإنسان»، وهي من نص وحيد لدانيال ٧:١٣ – ١٤. يوحي هذا النص مشهداً سماوياً يُقاد فيه شخص يشبه الإنسان إلى الله ليتسلّم منه نوعاً من تنصيب ملكيّ وسيّديّ. يمكن شرح العبارة الإنجيليّة من الناحية اللغويّة بواسطة دا ٧:١٣ بقدر ما يمكن للضمائر المعرّفة للعبارة الإنجيليّة أن يكون دورها المحدّد هو الإشارة إلى هذا النص الخاص جداً في العهد القديم.

من ناحية أخرى، يبرز هذا النصّ بطريقة لا تقبل المنازعة في بعض نصوص العهد الجديد (متّى ٢٤:٣٠؛ مر ١٣:٢٦؛ ١٤:٦٢). إنّ احتمال هذا الاشتقاق مدعوم بظاهرة مشابهة في الأبوكاليبتية اليهوديّة، وتحديداً في رؤيَوَين كبيرتين: ١ أخنوخ و٤ عزرا. فبعد أن استرجعتا جلياً في قراءتهما مشهد كتاب دانيال، أدخلتا بدورهما شخصاً يُسمّى «ابن الإنسان هذا» أو «ابن الإنسان» (في ١ أخنوخ)، أو، بكل بساطة، «الإنسان» (في ٤ عزرا).

بعد أن عرضنا الملفّ، يجب أن ننتقل إلى مسألة أساسيّة: هل استعمل يسوع هذه العبارة؟ وإذا كان قد استعملها، فما كان يقصد بقوله هذا؟ إنّه كابوس حقيقي للشارح، لأنّ المعطيات معقّدة، وآراء الأخصائيين متعارضة في ما بينها.

يمكن التحليل النقدي أن يحقّق أوّل تحجيم في الملفّ؛ فهو يحمل على تقليصه إلى أقوال (logia) **إزائيّة** حول ابن الإنسان **الأرضي**، وحول ابن الإنسان **الممجّد في المستقبل**.

إنّ الواقع المستخلص، بأنّ عبارة «إبن الإنسان» لا توجد عملياً إلاّ على لسان يسوع، هو حجّة قويّة لِنَسْبِ العبارة فعلياً إلى يسوع. يمكن ملاحظات إضافيّة أن تؤكّد هذا الحكم:

١ – يتوافق غياب تشبيه مباشر بيسوع مع ميزة موجودة في مواضع أخرى في التقليد الإنجيلي القديم، أي اللغة التلميحيّة.

٢ – مع الأخذ بعين الاعتبار لمعيار التماسك، لا يمكن إهمال الترابط الممكن مع موضوع مُلك الله.

إنطلاقاً من هذه الملاحظات، أضحى ممكناً تقديم شرح للموضوع.

يرى يسوعُ المُلك وكأنه أمر حاضر، ولكن الإعلان عنه كأنه أمر مستقبلي. نستطيع هنا أن نستبق الكريستولوجيا الضمنيّة، ونقول إنّ حضور المُلك لا يتمّ بطريقة مستقلّة عن يسوع. في الواقع، يُعطي يسوع نفسه دوراً في هذا التحقيق الحاضر كأفضل إشارة، حتّى ولو أردنا إيضاحات أكثر حول مسألة الحكم على طرد الأرواح الذي قام به يسوع «بإصبع الله» (لو ١١:٢٠).

إنّ شخص يسوع نفسه «متوافَق عليه فوراً في الإعلان نفسه لعمل الله الأعظم الذي انطلق الآن»(١٩).

في ما يختصّ بالدور المحتمل ليسوع في تشييد لامع للحكم، يختصر القول في الاعتماد على بعض الملامح العامّة، مثلاً التأكيد على أنّه سيكون حاضراً بالرغم من موته المحتّم في هذا المُلك (مر ١٤:٢٥)، وعلى أنّ الله سيردّ له اعتباره (متّى ٢٥:٣١ – ٤٦). سيقود المجيء المطلق للمُلك إلى تحوّل في العالم بأكمله، وهذا التحوّل سيطال أيضاً شخص يسوع نفسه؛ إنّ عبارة «ابن الإنسان» المتباعدة قليلاً بسبب استعمال صيغة الغائب، هي مخصّصة للتعبير عن هذا العبور من حالة إلى أخرى. بالإجمال، إنّ محاولة ربط موضوع ابن الإنسان بمُلك الله، كما يدعو إلى ذلك دا ٧، تعطي الإمكانيّة لاقتراح شرح مُرْضٍ دون أن يكون حلاً مرضياً في جميع النقاط. لا يمكن فصل شخص يسوع عن المُلك الحاضر؛ فابن الإنسان هو الضمانة لتدخّل الله في المستقبل. يرى يسوع، الإنسان الأرضي، نفسَه وكأنّه مرتبط بابن الإنسان السماويّ في القضيّة المشتركة لمُلك الله. يضع يسوع نفسه بدرجة أولى كشخص إنساني، ويُعبّر بالتالي عن تضامنه مع الناس، ويستند إلى العامل السماويّ أو إلى الصورة النهيوية المقبلة التي ستلعب دوراً في تحقيق الحكم الذي يُهَيِّء التثبيت الكامل لمُلك الله. لا يدّعي يسوع ظاهرياً «بأنّه مطابق لابن الإنسان، ولكنّه يقول بأنّه حميم معه»، وبأنّ هناك على الأقل رابط وحدة بينهما. إن من يتكلّم على هذا النحو لا يقيم موقّتاً في حقل الوضوح العقلاني والمبرهن،

(١٩) Ch. Perrot, *Jésus et l'histoire*, Paris, ^{2}1993, p. 230.

ولكنّه يعبّر عن قناعة وعن دعوة، كما يفعل أيضاً في موضع آخر عندما يدّعي أنّ له دوراً فعلياً في التحقيق الحالي لملكوت الله(٢٠).

الطريق غير المباشر

ليس لنا أيّ وصول مباشر إلى وعي يسوع لذاته وإلى ما «كان يعرف» في داخله عن شخصه الخاص. يستطيع المؤرّخ أن يتبيّن فقط كلمات يسوع وآثار نشاطاته، ويحاول أن يستخلص ما يمكن أن تفترض هذه عن الشخص نفسه.

هذه بعض الخطوط المختلفة التي تُساعد على التوضيح وعلى تأسيس هكذا مسيرة:

١ – لا تخلو غزارة العبارات التي تبيّن سلطة كلام يسوع من إثارة العجب. إن الأكثر طرافة، والتي رأيناها في المعايير، هي عبارة «الحق أقول لكم»، المستعملة، ليس كما هي القاعدة في التقليد للتأكيد على قول آخر، ولكن لإعطاء قيمة لما نقوله نحن. تنضمّ إلى المجموعة نفسها العبارة البسيطة، «أمّا أنا فأقول». بالمقابل، إنّ أهميّة هذه التعابير تنال قيمتها في المكانة المميّزة للعودة الإيجابيّة إلى تقليد الأقدمين في صورة يسوع، وبالمناسبة، في نقد التقليد (مر ٧:١ – ١٣؛ متّى ٥:٢٠ – ٤٨ [الأضداد].

٢ – على خلاف ما نستنتجه بكثرة في إنجيل يوحنّا («أنا هو»، تليها صفةٌ مثل «الخبز»، «النور»، الخ)، لا تظهر «الأنا» عملياً عندما نعود إلى التقليد الإزائيّ في الصيغ التبشيريّة(٢١). يتكلّم يسوع فيه عن شخصه الخاص الذي بالكاد يسمح أن يتميّز عن الأحداث الجارية المتعلّقة به، وذلك بطريقة أكثر تكتّماً. يجب أن نتحلّى

(٢٠) Ces réflexions sont largement inspirées par B. Chilton, "(The) Son of (the) Man, and Jesus", dans B. Chilton -C.A. Evans (éd.), *Authenticating the Words of Jesus*, Leiden, 1999, p. 259-287 (citation p. 285).

(٢١) Mt 11, 29 est une exception.

بالحَدس لإدراك أنّ الأقوى الذي يغلب القويّ، وحسب مر ٣:٢٧، يمكن أن يكون يسوع. يظهر الحذر نفسه عندما لا يعود المتكلّم أبداً إلى الاختبار المشترك وإلى الصور التي تضعها بالتصرّف، ولكن إلى شخصيّات أو إلى عظماء في الدائرة الدينيّة: «ههُنا أعظم من سليمان...، من يونان» (لو ١١:٣١-٣٢)، «ههُنا أعظم من الهيكل» (متّى ١٢: ٦).

٣ – في علاقته مع الله، وتحديداً في صلاته، يتقاسم يسوع مع بعض الوجوه التي تستهوي الجماهير (الكاريسماتيّة) في عصره تصرّفاً ينطبع بالبساطة وبالثقة، ولكنّه يذهب أبعد من تلك الشخصيّات؛ فهو وحده، حسب الحالة الراهنة للوثائق (للتوثيق)، يستعمل تسمية إلهيّة –«أبّا» الشهيرة (مر ١٤:٣٦)– المنبثقة مباشرة من التعبير المألوف والعائلي.

فلنعالج عن كثب بعض خطوط القوّة الحسّاسة في التقليد، والتي من شأنها أن تستند مجدداً في آخر المطاف إلى ما عنى يسوع عن شخصه.

كان يسوع يعي تماماً بأنّ لديه مهمّة يتمّمها كمرسل الله. نستنتج هذا بسهولة إنطلاقاً من الأهميّة التي أعطاها لتعبيرَين مستعملَين تقليدياً: المجيء والمُرسل[٢٢].

المجيء

تبيّن بعض كلمات يسوع تأكيداً يُعبّر عنه بضمير المتكلّم («جئتُ» أو «ما جئتُ»)، مع جملة تعبّر عن هدف هذا المجيء[٢٣]. إن طريقة التعبير هذه هي مفتوحة كفاية، ويجب ألاّ نحمّلها أكثر ممّا تحمل من المعاني، لأنّها تطال كلّ حقل الاختبار النبويّ[٢٤].

(٢٢) Voir *Theologies Handwörterbuch zum Alten Testament*, II, 913-914 pour *envoyer*, et E. Arens, *The hlqon-sayings in the Synoptic Tradition. A Historico-critical Investigation*, Fribourg - Göttingen 1976, p. 265-270, pour *venir*.

(٢٣) En plus de la monographie de Arens citée à la note précédente, signalons M. Sato, *Q und Prophetie. Studien zur Gattungs- und Traditionsgeschichte der Quelle Q*, Tübingen 1988, p. 287-297.

(٢٤) Voir M. Sato, *Q und Prophetie*, 288ss, qui insiste avec raison sur ce point.

في جميع الأحوال، حين نتعالى بتخطّينا بعض الشيء الحَرف والعبارات، نميل إلى الاعتقاد أنّ المهمّات المعلنة من خلال العبارات المتلقّاة تتخطّى الوعي النبوي وتفترض إدراك النهائيّ[٢٥]. لو ١٢:٥١ – ٥٣، والنص الموازي في متّى ١٠:٣٤–٦٣، هو نصّ من التقليد المزدوج، ويستحق بالتالي الاهتمام في هذا المضمار. كان هذا القول (logion) في شكله البدائي مقتصراً على لو ١٢:٥١ و٥٣، لأنّ براهين عدّة تحمل على التفكير بالانتقادات التي تعتبر أن ١٢:٥٢ هو من الحشو الإنشائي. يجب أن يكون القول (logion) مسبوقاً مباشرة بالكلام حول النار في لو ١٢:٤٩. تقود هذه التوضيحات التي أشرت إليها ببساطة دون أن أناقشها أو أعلّلها بالتفصيل، إلى تصحيح الوحدة التقليديّة لهذا المضمون: «أتحسبوني جئت أنشر في الأرض سلاماً؟ ما جئت لألقي سلاماً، بل سيفاً. لأنّي جئت لأفصل: الابن عن الأب، والابنة عن الأمّ، والكنّة عن الحماة».

يعكس التوتّر الذي يظهر في النصّ، حسب إحدى الشروحات المقترحة[٢٦] خبرات واقعيّة للحالة ما قبل الفصحيّة، أو للجماعات التي أمّنت تناقل النصّ بعد الفصح. إن المقصود إجمالاً هو توتّرات بين «المسالمين» وبين الآخرين. تبدو لي هذه القراءة مُحجّمة، لأنّ النصّ يقدّم إشارتين تسمحان باستشفاف بُعد رمزيّ بمنحى أكثر شموليّة: ذكر «النار» (١٢:٤٩)، ومسألة انقسام العائلات (١٢:٥٣).

١ – النار صورة جميلة لتوهّج الحبّ، ولكنّها توحي أيضاً عنصراً مدمّراً أو القصاص الناتج عن الدينونة. على ضوء تقليد العهد القديم والتقليد اليهودي، مع الأخذ بعين الاعتبار الإطار الإنجيلي الشامل، المقصود هنا بكلّ وضوح هو نار الدينونة، لذا أنا أحتفظ بالأحرى بالدلالة السلبيّة للنار.

(٢٥) E. Arens, *The hlqon-sayings*, p. 338.

(٢٦) Voir avant tout A.D. JACOBSON, *Divided Families and Christian Origins*, in R.E. PIPER (éd.), *The Gospel Behind the Gospels. Current Studies on Q*, Leiden, 1995, p. 361-380, spécialement p. 364-367. - M. Sato, *Q und Prophetie*, 295-296, s'exprime de manière bien plus réservée.

٢ – إن الانقسام الداخلي للعائلة الذي تكلّم عنه ميخا (٧:٦) أصبح في التيار الرؤيوي أمراً تافهاً مكرّراً يميّز الاضطرابات في آخر الأزمنة وذروة الألم. هذه الاستفاضة المشينة للشرّ يُعبّر عنها بوجود العداوة والبغض حيث إنّ السلام هو الشيء الطبيعي والأكثر توقّعاً في العائلة.

من خلال التعبير السلبيّ، «ما جئت»، يميّز يسوع رسالته إيجابياً: لقد جاء ليُحدث النار، واللهيب، والانشقاق. منذ بشارة الأنبياء[٢٧]، كان السلام (شالوم) جزءاً من التعابير المستعملة للدلالة على الخلاص في تحقيقه الكامل، عكس ما تعني النار هنا، وممّا يُشير إليه عادة السيف.

أمّا من حيث الدافع إلى انقسام العائلات (مي ٧:٦)، فهو يتوطّد من خلال قبول نص ميخا في الأبوكاليبتية[٢٨]. هذا يوجّهنا إذاً إلى السجلّ النهيوي. بالنسبة إلى أناس مقتنعين أنّ كلّ شيء قد أعطي، نحن نذكّر بضرورة الآلام السابقة، لأنّنا نجدها مدوّنة في التصميم الإلهي. نحن نخطئ إن فكّرنا أنّ السلام النهيوي متوفّر في كليّته[٢٩]، وإذا نسينا ضرورة الاضطرابات. هذه الاضطرابات الحاضرة يجب أن تُرى كإشارات تُظهر أنّ السياق النهيوي قد انطلق[٣٠]، وأنّ وقت الامتحان يتعلّق هو أيضاً بالزمن النهيوي. بغضّ النظر عن تباعدات عدّة في التفاصيل التي تظهر صعبة في شروحات هذه النصوص، نحن ندوّن تقارباً أوسع حول هذا التجذّر النهيوي للتقليد. ينبثق الطابع الكريستولوجي من تفسير الوقت. لا يستطيع الذي يُعلن نفسه مكلّفاً من قبل الله لحمل نار الحكم المدمّرة أن يكون أي إنسان؛ يجب أن ينتمي هو نفسه إلى دائرة الله النهيويّة.

(٢٧) Voir par exemple les oracles d'Isaïe sur les armes transformées en outils agricoles (Is 2,4) ou sur la cohabitation des animaux dangereux avec d'inoffensifs animaux domestiques (Is 11,6).

(٢٨) Voir par exemple 1 Hénoch 100,1-2 : Pères et fils s'assassinent réciproquement, et ces crimes constituent un symbole fort des tribulations de la fin.

(٢٩) M. Sato, *Q und Prophetie*, p.296.

(٣٠) J. Schröter, *Erinnerung an Jesu Worte. Studien zur Rezeption der Logienüberlieferung in Markus, Q und Thomas*, Neukirchen-Vluyn 1997, p. 410.416.

مرسل الله

تظهر ثلاث كلمات جلياً يسوع كمرسل الله. في الشبكة المركّزة حول موضوع الإرسال في إنجيل يوحنّا، يتميّز يو ١٣:٢٠ بقرابته مع نسختين أُخْرَيين للقول (logion) نفسه. ينتمي أحدهما إلى التقليد المرقسي (مر ٩:٣٧)، ويعود الآخر إلى التقليد المزدوج (لو ١٠:١٦، والنص الموازي، متّى ١٠:٤٠)، والمحفوظ من دون أي شكّ بطريقة أفضل عند لوقا.

هذه هي العناصر الأساسيّة:

يو: «إنّ مَن يقبل رسولي يقبلني؛ مَن يقبلني يقبل مرسلي».

مر: مَن قَبِل صبياً كهذا باسمي قبلني، ومن قبلني... قبل مَن أرسلني».

لو: «مَن سمع إليكم سمع إليّ، ومَن أعرض عنكم أعرض عنّي؛ ومَن أعرض عنّي أعرض عن الذي أرسلني».

كون الإنسان مرسَلاً من الله، وكونه يعي ذلك، لا يعني أنّه يتخطّى بذاته الاختبار النبوي، ولا يفترض بالتالي أية كريستولوجيا. ولكن معنى القول (logion) لا يقتصر على تأسيس أيّة رسالة كانت.

تتضمّن الرسالة المعطاة، المسلّمة ليسوع، المشاركة في عمل الآب، لأنّه بدوره هو المرسل. يُشارك يسوع في مبادرة الله بالمناولة. كونه إجمالاً حذراً في هذا الموضوع، يُظهر يسوعُ في المناسبة وضعه كمُرسل نهائي لله، وهو يضحي واقعاً حسّياً بقوله وعمله.

في ما يختصّ بالكلمة، لقد لفتّ الانتباه إلى العبارات التي تقيّمها كما من الخارج. بالمناسبة، لقد فعل يسوع منها موضوع بشارته. هذه هي حال الصورة المزدوجة (البيت المشيّد على الصخر، والآخر الذي أساسه الرمل) التي تنهي الخطاب التأسيسي ليسوع في التقليد المزدوج (لو ٦:٤٧ –٤٩؛ والنص الموازي، متّى ٧:٢٤ – ٢٧).

إنّ كلمة يسوع هي حقاً حاسمة إلى درجة أن تنفيذها يصبح الشرط المطلق للخلاص النهيوي.

ليس هذا ادّعاء سخيفاً أو تأكيداً منعزلاً. إن كانت الطاعة ليسوع أو عدمها تقرّر الخلاص أو الجزاء، فنحن عملياً على مستوى ما يعبّر عنه القول (logion) الهامّ حول الاعتراف في لو ١٢: ٨–٩، حيث انّ المنحى الكريستولوجي واضح.

في ما يختصّ بالعمل، لقد رأينا سابقاً الجانب السلبي بالنسبة إلى القول (logion) حول النار والانقسامات في وضعها مع الإسكاتولوجيا. على الجانب الإيجابي، يجب أن نذكر الرابط الذي ثبّته يسوع بين عمله الشفائي وطرد الأرواح، وبين قبول المنبوذين، ذاك العمل الذي يراه كمرافق لدخول ملك الله النافع في مجرى الأحداث: «إذا كنت بإصبع الله أطرد الأرواح، هذا يعني أنّ ملكوت الله قد حلّ بينكم».

في الخلاصة، إنّ المسار المتّبع كان محورياً في البحث عن يسوع، الذي تمحور في «البحث الثاني» حول سلطة (*exousia*) يسوع، لا يوجد برأيي أي سبب لإهماله. تكمن قوّته في ربط إسكاتولوجيا خفية ولكن غنية بإسكاتولوجيا أساسيّة في رسالة يسوع وعمله. إنّ الصورة التقليديّة التي تقود إليها ممكن أن تكون صورة المسيح. بسبب عدم وضوح كلمة «مسيح» والمفاهيم التي تحمل، علينا بدون شك متابعة العمل على صورة النبي النهيويّ، حتّى لو لم يستطع المؤرّخ أن يحكم في الحقيقة النهائيّة لهذه المعطيات، فهو يلعب دوره تماماً في لفت الانتباه إلى هذه الأخيرة.

(١٥) *Contre Apion* 2, 185-187 (trad. L. Blum).

يوم الخميس

٢٠٠٥/١/٢٧

يسوع في مواجهة أهمّ التيارات في زمانه

الخوري جوزف نقّاع

مقدّمة

إعتدنا عامة على اعتبار أنّ علاقة يسوع مع كل السلطات اليهوديّة كانت خصاميّة عنيفة. وأن عظماء اليهود، من فرّيسيّين وصادوقيّين وكهنة وكتبة والمجمع وما إلى هنالك، كلّهم، وبدون أيّ تمييز، كانوا أعداء يسوع الشرسين.

لا أحد ينفي الخلاف بينهم وبين يسوع، ولا الإختلاف بين تعاليمهم وتعاليمه. إلا أن تعميماً في الإعتبارات كالذي ذكرناه سابقاً يشوبه الكثير من المبالغة وتنقصه الدقّة وروح النقد العلميّة. خاصةً أننا نفاجأ في قراءتنا للأناجيل أنّ الشعب والرسل وحتى الكتبة والفرّيسيّين والصادوقيّين أنفسهم كانوا يسمّون يسوع "يا معلّم" (رابي) معتبرين بذلك أنّه واحدٌ منهم. فكيف يمكننا إذاً أنْ نفهم هذا النوع من العلاقات المتناقضة؟ وبأي معنى يُطلق الناس على يسوع اسم "رابي"؟ هل كان يسوع كاتباً أو فرّيسيّاً أو صادوقيّاً منشقّاً؟ أم هو ثائرٌ على كل النظم الإجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة السابقة، على أساس أنّها فاسدة؟

لذلك ارتأيت أنّه لا بدّ من إعادة قراءة علاقة يسوع بكل فئة يهوديّة على حدة، وبشكل مستقلّ، بغية اكتشاف مواضع الخلاف والإختلاف بينهما ومواضع الشبه أيضاً، إذا ما وُجدت.

سأعمد أولاً إلى التعريف بفئات الشعب "العقائديّة" الثلاث الأساسيّة والتي كان لها اتصال مباشر مع يسوع ومع تلاميذه: قصدت بهم الصادوقيّين ثم الفرّيسيّين ومن ثمّ الكتبة، مبيناً نشأتهم التاريخة، دورهم في المجتمع اليهوديّ وعقيدتهم، لأستنتج لاحقاً، وعلى ضوء الآيات الإنجيليّة، ما نوع العلاقة التي

كانت تربطهم بيسوع الناصريّ الذي يعلّم في إسرائيل ويعظ في جنبات هيكل أورشليم.

١ – الصادوقيّون

الصادوقيّون هم حزب سياسيّ نجهل سبب نشأته. يُذكر لأول مرّة في القرن الثاني قبل الميلاد. تعود تسميتهم على الأغلب إلى صادوق رئيس الكهنة على أيام سليمان الملك[١]. كان أعضاء هذا الحزب جميعهم من كبار الكهنة وممثلين عن العائلات الكبيرة في أورشليم. عدد منهم كانوا أعضاءً في السنهدرين اليهوديّ. لذا كان الصادوقيّون من المحافظين التقليديّين. تمسّكوا بشدّة بحرفيّة الشريعة، فرفضوا التقليد الشفهيّ المقبول من الفرّيسيّين.

كان للصادوقيّين دورٌ أساسيّ في إعادة إعمار مجتمع ما بعد السبي، وشكّلوا الحزب المناصر للسلطة في مختلف الحقبات التاريخيّة، بين فترة العودة وميلاد يسوع المسيح؛ وهي فترة شابها الكثير من الخضّات والأحداث المأساويّة. نذكر خاصّةً الثورة المكّابيّة التي قام بها الفلاحون اليهود ضدّ الملك السلوقي أنطيوخوس الرابع إبيفانيوس سنة ١٦٤ق. م. سيقوم على أثر ذلك خلاف بين جماعة المكابيّين التي ستولّد لاحقاً جماعة الفرّيسيّين وبين الصادوقيّين، على اعتبار أن هؤلاء الأخيرين هم من مناصري السلطة الوثنيّة الحاكمة، خاصةً أنه، على أيام حكم الملك يوحنّا هرقانوس الحشمونيّ، وهو ملك يهوديّ على إسرائيل، إعتمد يوحنّا هذا في حكمه أولاً على الفرّيسيّين كمستشارين، محاولاً استرضاءهم واستمالتهم إليه. إلاّ أنّه ما لبث أن تعب من تطرّفهم ومناهضتهم لميوله الهلينيّة وحكمه السياسيّ البعيد عن القواعد الدينيّة المتّبعة. لذلك فضّل الملك يوحنّا أن يتّخذ من الصادوقيّين مناصرين له ومستشارين بدل الفريسيّين، خاصةً أنّ الصادوقيّين هم من عظماء القوم وهم أيضاً أكثر ليونة في السياسة والديبلوماسيّة.

(١) راجع ١مل ٢: ٣٥.

تفاقم التباعد بين الفرّيسيّين والصادوقيّين سيؤدي بهؤلاء إلى رفض كل الأسفار الخارجة عن أسفار التوراة الخمسة المنسوبة إلى موسى. فهي وحدها، أي التوراة، تشكّل بنظرهم شريعة اليهود ومعتقداتهم. من هنا رفض الصادوقيّون مثلاً قيامة الأموات، على أساس أنها مذكورة فقط في أسفار متأخّرة كسفر دانيال، كما نجد لها بعض الإشارات في الأسفار النبويّة وخاصةً في سفر المكابيّين الثاني في الفصل السابع منه. وكل هذه النصوص مرفوضة من قبل الصادوقيّين. ورفضوا أيضاً وجود الملائكة[٤]. واعتمدوا في حياتهم الدينيّة على تطبيق الـ ٦١٣ أمرٍ إلهيٍّ الموجودةِ في التوراة[٥].

أخيراً تجدر الإشارة إلى أن تأثير الصادوقيّين أخذ يضعف في زمان الملكة الحشمونيّة سالومة اليكساندرا التي أدخلت كتبةً وفرّيسيّين إلى السنهدرين. من هنا، على أيام يسوع، كان تأثير الصادوقيّين ضعيف على الشعب. ولذلك لم يتصادموا مع يسوع.

يذكر الإنجيل سؤالاً واحداً وجّهه الصادوقيّون إلى يسوع حول قيامة الأموات، حين سألوه حول المرأة التي تزوّجت سبعة رجال في حياتها[٦].

ولكن، قلّة التصادم بين يسوع والصادوقيين لا تعني أبداً أنّ الأحوال كانت سلاميّة بينهم. على العكس من ذلك، لم يَرَ الصادوقيّون أنّ هناك مجالاً لأن ينضمّ يسوع إليهم؛ فيسوع هو من عامة الشعب ولا ينتمي إلى الطبقات الأرستقراطيّة الحاكمة. ثمّ إنّ تعاليمه حول قيامة الأموات واستشهاده بالأنبياء ينافي تمسّكهم بالتوراة وحدها دون باقي الأسفار. من هنا، نظر الصادوقيّون إلى يسوع على أنه رجلٌ من التيّار المعادي لتيّارهم. فابتعدوا عنه وهمّشوه.

(٤) راجع أع ٢٣: ٨.
(٥) أمّا الفرّيسيّون، الذين قبلوا كل التقليد الشفهي واعتبروا سائر الأسفار كوحي إلهيّ، فآمنوا بالقيامة وبالملائكة وبالشياطين. وحاولوا أيضاً إستنباط الشرائع الجديدة التي تتناسب مع حياة المؤمنين.
(٦) راجع مت ٢٢: ٢٣-٣٣؛ مر ١٢: ١٨-٢٧؛ لو ٢٠: ٢٧-٤٠.

وأخيراً، ومن سخرية القدر، أنّ الصادوقيّين اتفقوا مع الفرّيسيّين، أعداء الأمس، على قتل يسوع. فحكم رئيس الكهنة الصادوقي على يسوع بالموت(٧)، كما اضطهد الصادوقيّون تلاميذه(٨).

٢– الفرّيسيّون

الإسم يعني "المفصولون"، أيّ المفصولون عن باقي الناس الأنجاس، مفصولون من أجل التطهير، ومن أجل خلق جماعة الله المقدّسة. لذلك، لا يمكن اعتبار الفرّيسيّين حزب سياسيّ، كالصادوقيّين، أو تيّار فلسفيّ بحصر المعنى، بل هم تيّار دينيّ عمل أعضاؤه على تطوير المعتقدات اليهوديّة. إذاً هم شيعة دينيّة في العالم اليهوديّ، بالرغم من أنّهم تعاطوا الشأن السياسيّ.

بدأ التيّار الفرّيسيّ في الحقبة المكابيّة، حين وجب الدفاع عن الإيمان اليهوديّ ضدّ تيّار الحضارة الهلّينيّة. يعرّف سفر المكابيّين بهذا التيّار قائلاً: "فرقة من المتديّنين اليهود، رجال أقوياء من إسرائيل، كلّهم مستعدّون للتضحية بحياتهم من أجل الشريعة" (١مك ٢: ٤٢). هذا التيّار سيفرز في المجتمع اليهوديّ جماعة الحسيديم (أي الأتقياء) المتشدّدة والتي ستترك أورشليم لتعيش في الصحراء، إذ اعتبرت أن كل المجتمع المدنيّ فاسد. أمّا جماعة الفريسيّين فكانت أكثر اعتدالاً. ستتحوّل جماعة الفرّيسيّين إلى نوع من الحزب السياسيّ على أيّام يوحنّا هيرقانوس، وذلك لمناهضة سياسة الحشمونيّين الدنيويّة.

على أيّام يسوع، فاق عددهم الستة آلاف عضو. جميعهم من عامة الشعب، عكس الصادوقيّين الأرستقراطيّين. استمدّوا سلطتهم من علمهم فقط. إنضمّ إليهم عدد من الكتبة وبعض صغار الكهنة. أمّا الغالبيّة الساحقة منهم فكانوا حِرَفيّين وفلاّحين وتجّاراً، من سكّان القرى في اليهوديّة والجليل.

(٧) راجع يو ١١: ٤٧ي.
(٨) راجع أع ٤: ١–٤.

حصر الفرّيسيّون اهتمامهم الأساسيّ في دراسة الشريعة وتقاليد الآباء، بغية استنباط الجائز والحرام، حتّى يتسنّى للمؤمن أن يبقى دائماً طاهراً، مفصولاً عن كل نجاسة. اعتمدوا لذلك على التوراة وعلى سائر الأسفار المقدّسة، وعلى التقليد الشفهيّ، وعلى اجتهادات كبار معلّميهم. لذلك لم يكونوا موحَّدين دائماً في آرائهم، بل انقسموا إلى فرق وشيع(٩).

أخذت سلطة الفرّيسيّين تتعاظم مع مرور الزمن، وخاصةً بسبب انتساب الكتبة إليهم(١٠). على أيام يسوع، كان الفرّيسيّون يشكّلون الثقل السياسيّ في البلد ويؤثّرون بقوّة على الرأي العام.

أثار يسوع وتعاليمه حيرة الفرّيسيّن؛ فهو ليس صادوقيّاً ولا حسّانيّاً ولا غيوراً، بل هو أقرب ما يكون إليهم في تعاليمه دون أن ينتمي إلى جماعتهم. فموقف يسوع المبدئيّ أنّه أتى لا ليبطل الشريعة والأنبياء، بل أتى ليكمّل(١١). إنّه موقف يتناسب جداً مع منهج الفرّيسيّين. لاحظوا أنّ يسوع يعتبر أنّ الأنبياء يشكّلون جزءاً من الكتاب المقدّس، مثل التوراة، وهذه نقطة خلاف بين الصادوقيّين والفرّيسيّين. ثمّ إنّ عمليّة الإكمال، أي الإجتهاد، كان علماء الشريعة يقومون بها، أما الصادوقيّون فيكتفون باتّباع ما تأمر به التوراة وحدها دون سواها. كما استشهد يسوع كثيراً بالأنبياء في تعاليمه، مثلاً عندما استشهد بآية يونان النبيّ للدلالة على القيامة(١٢). لذلك، لا يمكننا القول إنّ الفرّيسيّين استاؤوا من يسوع حين طوّر الشريعة قائلاً: "قيل لكم... أمّا أنا فأقول...". فهم أيضاً كانوا يقومون بأمور مشابهة، وإن كان يسوع يغالي في نظرهم كثيراً، ويفعل ذلك بسلطان، خافوا هم أن يدّعوه.

وأيضاً، أفتى يسوع في المسائل الشرعيّة التي كان الفرّيسيّون في خلاف حولها، ككلامه عن الطلاق مثلاً في حالة الزنى(١٣). لذلك نجد أنّ جماعة

(٩) ستتكلّم عنها لاحقاً في معرض الحديث عن الكتبة.
(١٠) وهم من الموظّفين الكبار في الدولة.
(١١) راجع مت ٥: ١٧.
(١٢) راجع مت ١٢: ٤٠–٤١.
(١٣) راجع مت ٥: ٣٢.

الفرّيسيّين كثيراً ما قارنت نفسها بجماعة الرسل، حين قالوا ليسوع مثلاً: "تلاميذ يوحنّا وتلاميذ الفرّيسيّين يصومون، فلماذا تلاميذك لا يصومون؟" (مت ٩: ٤). نرى من خلال هذا الكلام أنّ الفرّيسيّين اعتبروا جماعة الرسل كجماعة شبيهة بالتيّارات المعهودة في عالمهم الدينيّ. كما علّم يسوع تلاميذه ممارسة الحياة الدينيّة، على منوال معلّمي الشريعة، وإن كان له نظرته الخاصة في تلك الأمور التي تخالف الممارسات الفرّيسيّة: فهو علّمهم الصلاة في المخادع، لا في الطرقات والساحات[١٤] والصوم مع دهن الرأس لا مع العبوس[١٥] والصدقة في الخفية لا مع نفخ الأبواق[١٦]. وأقام لهم شرائع في التطهير، ولكن التطهير الداخليّ وليس تطهير الخارج فقط: كتطهير العين على أنّها سراج الجسد[١٧] والإبتعاد عن عبادة المال والإبتعاد عن الدينونة والإتّكال على العناية الإلهية[١٨] والصفح عن القريب[١٩]، إلخ.

وتلاميذه، كما تلاميذ الفرّيسيّن، طلبوا منه أن يعلّمهم الصلاة: "يا ربّ علّمنا أن نصلّي" (لو ١١: ٢) وأن يشرح لهم التعاليم: "إشرح لنا مثل الزارع" (راجع مر ٤: ١٣)؛ "فسّر لنا مثل زؤان الحقل" (مت ١٣: ٣٦). وأيضاً يضع يسوع خططاً تربويّة لردّ الضال عن ضلاله وإعادته إلى كنف الحق: "إذا خطئ أخوك، فاذهب إليه وانفرد به ووبّخه. فإذا سمع لك، فقد ربحت أخاك، وإن لم يسمع لك فخذ معك رجلاً أو رجلين، لكي يُحكم في كل قضيّة بناءً على كلام شاهدين أو ثلاثة. فإن لم يسمع لهما، فأخبر الكنيسة بأمره. وإن لم يسمع للكنيسة أيضاً، فليكن عندك كالوثنيّ والعشّار" (مت ١٨: ١٥–١٧). لاحظوا أنّ الإبتعاد عن الوثنيّين والعشّارين يتناسب جداً مع عادات الفرّيسيّين.

(١٤) راجع مت ٦: ٥–٨.
(١٥) راجع مت ٦: ١٦–١٨.
(١٦) راجع مت ٦: ١–٤.
(١٧) راجع مت ٦: ٢٢–٢٣.
(١٨) التي لم يكن يؤمن بها الصادوقيّون.
(١٩) راجع مت ١٨: ٢١.

أخيراً، تجدر الإشارة إلى أنّ يسوع كان يفرّق كالفرّيسيّن بين الخطأة والأبرار. ناهيك عن البعد الإسكاتولوجي المعروف، نقرأ في مت ١٠: ٣٤–٣٥: "لا تظنّوا أني جئت لأحمل السلام إلى الأرض، ما جئت لأحمل سلاماً بل سيفاً: جئت لأفرّق بين المرء وأبيه، والبنت وأمها، والكنّة وحماتها". إذًا يمكننا القول مجازاً إن يسوع هو هنا فرّيسيّ، أي يفصل، كما أشرنا، إلى معنى هذا الإسم في مطلع الكلام. وهو أيضاً يدعو صراحة لاتّباع الشريعة بشكل دقيق، فيقول: "فمن خالف وصيّة من أصغر تلك الوصايا وعلّم الناس أن يفعلوا مثله، عُدّ الصغير في ملكوت السماوات. أمّا الذي يعمل بها ويعلّمها فذاك يُعدّ كبيراً في ملكوت السماوات" (مت ٥: ١٩).

من هنا نستنتج أنّه لا يمكن اعتبار يسوع عدوّاً مباشراً للفرّيسيّن، بل هو يميل إلى الفرّيسيّين أكثر بكثير مما يفعل نحو الصادوقيّين أو الغيارى أو حتى الحسيديم؛ على الرغم من أنّه لم يَنتَمِ يوماً رسمياً إلى جماعتهم. وهذا هو سبب المواجهات العديدة والعنيفة بينه وبين الفرّيسيّن. إذ رأوا أنّ غالبيّة تعاليمه تتناسب جداً مع مذاهبهم. أمّا الإختلاف فهو على جزء صغير، إنما جوهريّ. أراد الفرّيسيّون، من خلال نقاشاتهم الأولى مع يسوع، استمالته إليهم، فيشكّل انضمامه إلى صفوفهم دعماً كبيراً لخطّهم وفكرهم؛ خاصةً أنّ أتباعه كانوا في ازدياد مضطرد مع مرور الأيام. ولكن، عندما فشلوا في إقناعه، رأوا فيه خطراً انفصاليّاً كبيراً، فتحالفوا مع أعداء الأمس الصادوقيّين لقتله.

٣– الكتبة[٢٠]

ليست جماعة الكتبة جماعة يهوديّة محضة بل هم معروفون في كافّة أنحاء

(٢٠) أصل الكلمة في العبريّة "סֹפֵר"، وهي أسم الفاعل لفعل "סָפַר" (عدّ، سرد). وهذا التعبير معروف في اللغات الشرقيّة القديمة، كالكنعانيّة والاكاديّة والهيروغليفيّة أيضاً. أول أشارة كتابيّة عن الكتبة موجودة في نشيد دبورة: "ومن زبولون حاملو صولجان الكاتب" (قض١٤:٥). كثيراً ما نجد في كتب التوراة٢٠ تعبير "שֹׁטֵר" ويترجم "كاتب"٢٠، و أغلب الظن أن هذا التعبير يدل على المسجّل، وهو موظّف رسمي في بلاط الملوك، يقوم بتوزيع حصص الطعام على الناس (راجع تث ١١: ١٦؛ يش ١: ١٠. راجع أيضاً أم ٦: ٧)، والأعمال على الجيش والعبيد (راجع خر ٥: ٦؛ تث ٢٠: ٥. راجع أيضاً ٢أخ ٢٦: ١١)، ويمارسون القضاء (راجع تث ١: ١٥؛ ١٦: ١٨).

الشرق القديم، خاصة في مصر الفرعونيّة وبلاد ما بين النهرين. نجد ذكراً لهم ابتداءاً من الألف الثالث ق.م. في البلاط الملكيّ وفي المعابد. أوكل إليهم مهام ضبط السجلاّت الخاصّة بالضرائب وبأعمال السخرة وبالجيش وبأعمال البناء. فمثلاً ، في مصر كانوا يشرفون على قياس حدود الأراضي الزراعيّة بعد الطوفان السنوي لنهر النيل. كما كانوا يحرّرون الرسائل والعقود. وأوكل إلى كبار الكتبة تسجيل اللوائح الملكيّة وجمع بنود القانون والحفاظ على العادات المقدّسة. كما كانوا خبراء في علم الفلك والعلوم الدينيّة المختلفة. احتلّ الكتبة أعلى المراكز كمعاونين ومستشارين للملوك.

بدأ دور الكتبة كجماعة فاعلة بشكل أساسيّ في إسرائيل مع قيام المملكة في أورشليم(٢١). فالمملكة الفتيّة بحاجة إلى موظّفين مثقّفين في البلاط الملكيّ، لإدارة الشؤون الداخليّة، والإستشارات التشريعيّة، وكتابة القرارات الملكيّة والقضائيّة، وخاصّة المراسلات الخارجيّة مع الممالك المجاورة(٢٢). لذلك وجب على الكتبة تعلّم القراءة والكتابة، درس الشريعة بشكل متقن وأيضاً درسوا اللغات الأجنبيّة المحيطة بهم(٢٣)، مما سمح لهم بقراءة نصوص الحضارات المجاورة. هذا الإنفتاح الثقافي والدور المهم المناط بهم في المملكة كَوَّنَا من الكتبة فئة متميّزة في المجتمع اليهوديّ(٢٤)، مما سيؤدّي، شيئاً فشيئاً، إلى أن يكوّنوا نوعاً ما جماعة متميّزة، تسمّى جماعة الكتبة(٢٥). انتمى هؤلاء الكتبة إلى مختلف طبقات الشعب: كهنة، أبناء العائلات الكبيرة، تجّار، حرفيّون، أفراد من عامة الشعب، وحتى بعض المرتدّين إلى اليهوديّة. وأُطلِقَت عليهم ألقابٌ مختلفة، مثلاً: الحكيم، المعلم، والرابي (أي العظيم).

(٢١) راجع ٢صم ٨: ١٦–١٨؛ ٢٠: ٢٣–٢٦؛ ١مل ٤: ٢–٦؛ ١أخ ١٨: ١٥–١٧.

(٢٢) سيعملون أيضاً، خاصةً بعد العودة من السبي، على نسخ أسفار البيبليا العبريّة.

(٢٣) راجع ٢مل ١٨: ٢٦.

(٢٤) قوي نفوذهم جداً في العصر الهليني خاصةً في القرن الثاني قبل الميلاد.

(٢٥) لم يكن الكتبة يوماً حزباً سياسياً بحصر المعنى، ولا طبقة إجتماعيّة منفصلة، بل هم جماعة المثقّفين الدينيّين في البلاد.

أشهرهم عزرا الكاتب، ذلك الذي قاد الشعب، بمعاونة نحميا، في عودتهم من السبي البابليّ(٢٦). فبحسب التقليد، يعود إليه وإلى المجمع الكبير إنشاء السلسلة اللامنقطعة من الكتبة(٢٧). ومن أبرز إنجازاتهم الدينيّة أنهم، إبّان العودة من السبي وبقيادة عزرا نفسه، جمعوا نصوص الكتاب المقدّس العبريّ وأعادوا صياغتها في كتاب واحد متكامل ومتسلسل تاريخيّا(٢٨).

أما مع دخول الإسكندر المقدونيّ الكبير إلى الشرق سنة ٣٣٣ ق. م.، وانتشار الحضارة الهلينية، و بغية المحافظة على حريّة تعليم الشريعة اليهوديّة أمام التأثير القويّ للروح اليونانيّة، لم تعد المعتقدات الكهنوتيّة القديمة والعادات الليتورجيّة التقليديّة كافية. لذا كان لا بدّ من اعتماد طرق جديدة ومقولات يونانيّة في دراسة الكتاب القدّس لإقامة البراهين على صحّة تلك المعتقدات والتعاليم. لذا عمد الكتبة إلى تعلّم كيفيّة إقامة حوار تعليمي مبنيّ على "السؤال والجواب"، أسئلة تجاه أسئلة، بغية التوصّل إلى نتيجة واحدة مشتركة(٢٩).

وهكذا، توصّل الكتبة على أيام يسوع، إلى أن يكونوا من أهمّ الجماعات الفاعلة في المجتمع اليهوديّ(٣٠). ولكنّهم لم يكونوا دائماً على توافق في تعاليمهم. فكثيراً ما قامت الجدالات في ما بينهم على مختلف الأمور العقائديّة

(٢٦) راجع عز ٧: ١١.

(٢٧) راجع مشنه أبوت ١: ١.

(٢٨) هذا ما يسمّى علمياً بالقراءة التثنويّة. راجع بهذا الخصوص نح ٨.

(٢٩) هذا البناء المنطقيّ سيكوّن أهم الكتابات التعليميّة اليهوديّة، كالمشنه والتلمود. نلاحظ أنّ يسوع في بداية حياته، أي لمّا بلغ اثنتي عشرة سنة، مارس في الهيكل وبشغف كبير، هذا النوع من النقاشات.

(٣٠) "ترك الكتبة للكهنة كلّ ما يقدّمه الهيكل من مقام ومردود ماديّ، ولكبار الكهنة الشؤون السياسيّة التي يحبّون الإهتمام بها، واكتفوا بممارسة دورهم في الخفية، مما جعل فعاليّتهم أقوى. فهم الذين دافعوا عن الشريعة أيام المكابييّن وحفظوها من كلّ تأثير وثنيّ، ونمّوا الفكر الدينيّ، وأداروا مدارس التعليم، خصوصاً المدارس التخصّصيّة في أورشليم، وأشرفوا على القضاء وعيّنوا القضاة وحدّدوا قوانين الحكام. كما نشروا المجامع في كل مكان وشرحوا الشريعة فيها. وكان لممثليهم في السنهدرين دور أصحاب الكفاءة في أيّ جماعة. وبفضلهم، لم يعد ذلك السنهدرين حكومة أو محكمة عليا وحسب، بل أكاديميّة لمعالجة المسائل الدينيّة، سواء كانت عظيمة الشأن أم قليلته. باختصار، تدخّل الكتبة في جميع الأمور، ونالوا حظوة في عيون الشعب، وعُدّوا حُماة الشريعة". سامي حلاّق، **مجتمع يسوع تقاليده وعاداته**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٦، ص ٦٩.

والتشريعيّة. وكانوا ينقسمون إلى تيّارت ومذاهب. نذكر من أيام يسوع الكاتبين الشهيرين، صاحبَي المدرستَين في الشريعة، وهما هيلّل وشمعي[٣١]. المعلّم هيلّل كان في تضاد كبير مع المعلّم شمعي؛ فمواقفه كانت أكثر تحرّراً، ذلك أنّ هيلّل أتى إلى فلسطين من الشتات البابليّ المنفتح على باقي الثقافات والحضارات، وعمل كفاعل مياوم ليكسب قوته وليتمكّن من متابعة دروس الشريعة، لذلك كان أكثر تحسساً لمعاناة الناس ومشاكلهم. يُحكى أنّه في يوم بارد، إذ لم يستطع هيلّل الشاب كسب المال لدفع أجرة الدخول إلى المدرسة، تمسّك بحديد النافذة من الخارج ليتابع الدرس.

لذلك، مثلاً، في ما يخصّ الطلاق، يؤكّد شمعي أنّه لا يحقّ للرجل تطليق زوجته إلا إذا أهانت العادات والتقاليد. على العكس من ذلك، يسمح هيلّل بالطلاق لأيّ علّة في المرأة كأن لا تجيد فنّ الطبخ. المهمّ بالنسبة إليه أن يحرّر الزوج كتاب طلاق لزوجته حسب الأعراف المتّبعة.

وتُروى حادثة أُخرى أنّ يونانيّاً مثقّفاً، محبّاً للمنطق، أتى إلى شمعي قائلاً: إنْ أمكنك أن تلخّص لي التوراة وأنا واقف على قدم واحدة آمنت بها. فما كان من شمعي إلاّ أن أمسك عصاه وضرب بها اليونانيّ لأنه رأى في عرضه استخفافاً بالتوراة وبأهميّة محتواها. فاتجه اليونانيّ نفسه إلى هيلّل عارضاً عليه المسألة نفسها. فقال له هيلّل: قف على قدم واحدة، فوقف. فقال له: "إفعل للآخرين ما تريد أن يفعله الآخرون لك، هذه خلاصة التوراة وكل الباقي هو شرح؛ إذهب وطبّق".

من مدرسة هيلّل خرج جملائيل، معلّم بولس الرسول[٣٢]. وقد نالت تعاليمه احتراماً كبيراً في السنهدرين[٣٣]، ويكرّمه التقليد اليهودي كأحد المعلّمين الأبرار.

(٣١) ويقال إنّهما اختلفا على ثلاث مئة مسألة شرعيّة.

(٣٢) راجع أع ٢٢: ٣.

(٣٣) راجع أع ٥: ٣٤–٣٩.

بعد أحداث الثورة ضدّ الرومان سنة ٧٠ ميلاديّة، وتشتت الجماعة اليهوديّة، أعاد الكاتب يوحنا بن زكّاي جمع الشمل، وأعاد السنهدرين الذي عقد المجمع اليهودي الشهير في يَمْنِيَا[٣٤].

من أراد أن يصبح كاتباً عليه أن يخضع لفترة طويلة من الدرس والتمحيص. فحول كاتب مشهور، كان يجتمع عدد من التلامذة. وعندما يطلب شخص جديد الإنضمام إلى هذه المدرسة، كان الكاتب يتفحّص بتمعّن مقدرات المتقدّم، فيقرّر عندئذ قبوله أو رفضه. وفي حال القبول، يدخل التلميذ في شركة حياة مع المعلّم: يتبعه حيثما ذهب، يراقب كيفيّة تعاطيه وحلوله للمشاكل. يطرح عليه أسئلة ليتعلّم منه[٣٥]. يلقي المعلّم دروسه وهو جالس[٣٦]، ويجلس التلميذ عند أقدامه[٣٧]، وعليه استيعاب كلّ ما يلقّنه إياه المعلّم من خلال تكرار ما قيل له ولمرّات عدّة حتى يرسخ جيّداً في ذهنه.

متى ختم التلميذ دروسه، أعلنه المعلّم كاتباً، يضع عليه يده ويسمه. عندئذ يستطيع الكاتب الجديد لبس الرداء الطويل الخاص بالكتبة[٣٨]. ويُحفظ له في المجمع مكان الشرف على كرسيّ موسى[٣٩].

تجدر الإشارة إلى أنه على الكاتب أن يؤمّن معيشته من عمل يديه وليس من خلال استغلاله دوره ومركزه. مثلاً بولس الرسول، وهو فرّيسيّ كاتب، من تلامذة جمليئيل، كان يعتاش من حياكة الخيم حتى لا يثقّل على أحد في مصروفه.

من هنا نستنتج أنّ الحركة الناصريّة، أي حركة يسوع، أخذت فعلاً شكل الحركة الرابينيّة في العالم اليهوديّ. هي مكوّنة من معلّم وتلاميذ، والمعلّم يحمل

(٣٤) نذكر أيضاً من بين كتبة القرن الثاني الميلاديّ رابي عقيبا الذي اجتمع حوله عدد كبير من التلاميذ، فدرس معهم شرح الكتاب المقدس بكامل أسفاره. عند فشل ثورة بركوكبا سنة ١٣٥م.، حكم الرومان عليه بالإعدام.

(٣٥) "يا ربّ علّمنا أن نصلّي" (لو ١١: ١).

(٣٦) راجع مت ٥: ١.

(٣٧) راجع أع ٢٢: ٣.

(٣٨) راجع مر ١٢: ٣٨.

لقب "رابي" كسائر الكتبة. عاش هؤلاء التلاميذ، أي تلاميذ يسوع، مع معلّمهم فترة طويلة، كما فعل تلاميذ الكتبة؛ عاشوا معه طوال حياته، وكان هو يعلّمهم. هم تركوا كلّ شيء وتبعوه، سكنوا معه، أكلوا سويّاً ورافقوه في كلّ تنقّلاته وزياراته إلى أصدقائه وإلى الأعراس.

وعندما حفظوا تعاليمه، خرّجهم يسوع وأرسلهم، ليس فقط بعد الصعود، بل قبل ذلك بكثير. دعا يسوع في منتصف حياته العلنيّة تلاميذه الإثني عشر وأولاهم سلطاناً أن يدوسوا الحيّات، وأرسلهم اثنين اثنين أمامه ليبشّروا بملكوت السماوات[٤٠]. وأوصاهم يسوع إذّاك، كما يفعل الكتبة تماماً، بألاّ يعتمدوا على رسالتهم من أجل الكسب المادّي، قائلاً: "مجّاناً أخذتم فمجّاناً أعطوا" (مت ١٠: ٨).

كما أقرّ يسوع بعلم الكتبة ومركزهم الدينيّ، إذ قال عنهم: "يجلس الكتبة على كرسيّ موسى" (مت ١٣: ٥٢؛ ٢٣: ٢ و٢٤). ويدعوا تلاميذه إلى الإستماع إليهم والتعلّم منهم، وإن حذّرهم من اتّباع مثلهم: "إسمعوا أقوالهم ولا تفعلوا أفعالهم" (مت ٢٣: ٣).

إختلف الكتبة مع يسوع في بعض الأمور الشكليّة، وكثير من الأمور الجوهريّة طبعاً. فهو لم يدرس في مدارسهم، ولم يَنْتَمِ لأي مذهب من مذاهبهم. وهو من يختار تلاميذه، على عكس الكتبة، حتّى أنّه لم يقبل من يتقدّم إليه لينضمّ إلى مدرسته: "فدنا منه أحد معلّمي الشريعة وقال له: يا معلّم أتبعك أينما تذهب. فأجاب يسوع: للثعالب أوكار، ولطيور السماء أعشاش، وأمّا ابن الإنسان، فلا يجد أين يسند رأسه" (مت ٨: ١٩-٢٠).

واختلفوا معه جوهريّاً في نظرته الواسعة للشريعة، ضدّ فهمهم الحرفيّ الضيّق لها. واختلفوا معه لأنّه يعلّم بسلطان، لم يفهموا من أين حصل عليه[٤١]. وطبعاً، الخلاف الكبير بينهم كان على أنّ يسوع هو مسيح الربّ المنتظر وهو ابن الله المتجسّد.

(٤٠) راجع مت ١٠؛ مر ٣: ١٦-١٩؛ لو ٦: ١٣-١٦.

(٤١) راجع مر ١: ٢٢؛ ١١: ٢٧-٢٨؛ لو ٢٠: ١-٢.

خاتمة

قصدت من خلال هذا العرض السريع أن أوضّح أولاً أنّ جوهر رسالة يسوع ليس مهاجمة التيّارات اليهوديّة بشراسة، بل، على العكس من ذلك، استعمل يسوع كل النواحي الإيجابيّة التي وجدها في مجتمعه. فهو بذلك أوّل من قام بعمليّة مثاقفة حقيقيّة: دخل في ثنايا مجتمعه، دون أن يذوب فيها، ودون أن ينجرف في شواذاتها، ولكن أيضاً دون أن يرفضها مسبقاً، جملةً وتفصيلاً، بل قيّم يسوع، بشكل صحيح ودقيق كلاًّ من جزئيّات هذا الواقع، مادحاً الإيجابيّ ومبدّلاً السلبيّ؛ واضعاً مكانه تعاليمه الجديدة، بكل شجاعة ومثابرة حتى وصل إلى الاستشهاد على الصليب.

من هنا، نحن مدعوّون في قراءتنا للإنجيل إلى أن نبتعد عن الأفكار المسبقة والعصبيّات ضدّ أي شخص كان. فيسوع ليس شخصاً إنفعاليّاً ولا ثائراً أرعناً، بل هو معلّم يحضن الجميع، يدخل منازلهم، يتعشّى عندهم ويبشّرهم بالخلاص الذي يحمله إليهم شخصيّاً.

مراجع البحث

- سامي حلاّق، **مجتمع يسوع، تقاليده وعاداته**، بيروت، ١٩٨٦.
- الفغالي بولس، عوكر أنطوان، الخوري باسمة، **مقدّمات في الكتاب المقدّس**، دراسات بيبليّة ٢٥، بيروت، ٢٠٠٢.
- الفغالي بولس، **المحيط الجامع في الكتاب المقدّس والشرق القديم**، بيروت، ٢٠٠٣.
- دوفور كزافييه ليون، **معجم اللاهوت الكتابي**، طبعة ثانية، بيروت، ١٩٨٨.

- BOWKER, J., *Jesus and the Pharisees*, Cambridge, 1973.
- DEMSKY, A., "Scribe", in *EJ*, Jerusalem, 1996, CdR.

- LOHSE E., *L'ambiente del Nuovo Testamento*, seconda edizione, Brescia, 1993.
- MANSOOR, M., "Pharisees", in *EJ*, Jerusalem, 1996, CdR.
- ________"Sadducees", in *EJ*, Jerusalem, 1996, CdR.
- MANTEL, H., "The Sadducees and the Pharisees", *WHJP* 8 (1977) 99-123.
- PORTON, G.G., "Sadducees", in *ABD*, New York, 1997-1992, CdR.
- SALDARINI, A.J., "Pharisees", in *ABD*, New York, 1997-1992, CdR.
- ________, "Scribes", in *ABD*, New York, 1997-1992, CdR.

النص الانجيليّ قبل الفصح وبعده

الخوري بولس الفغالي

عندما نقرأ النصّ الإنجيليّ، يلفت انتباهنا أول ما يلفت أن هناك أكثر من طبقة في «الخبر» الواحد، فنتساءل: هل هذا الكلام دُوِّن في وقت قريب من يسوع المسيح بحيث لا يُفلت تفصيل واحد؟ تلك نظريات حاولت أن تفرض نفسها مع «يسوع العبريّ» لأحد أساتذة السوربون[١]، أو «إعادة تحديد الزمن الذي فيه كُتبت الأناجيل[٢]. ولا ننسى ذاك الذي أراد أن يكتشف الكلمة العبريّة في فم يسوع، فنشر أناجيل اعتبرها قديمة، بينما هي تعود إلى القرون الوسطى بعد أن نُقلت عن اللغة اللاتينيّة. وما دفع هؤلاء الباحثين إلى تحديد زمن قريب من يسوع لتدوين الأناجيل، هو محاولة إلغاء المسافة بين ما قاله يسوع وبين ما كتبته الكنيسة. هكذا يبتعدون عن «التحريف»، وكأنّ ما يُثبت إلهام الأناجيل هو العنصر البشريّ، لا الروح القدس. فسواء كان بين كلام يسوع وما كتبه الانجيليّون عشرون سنة أو أكثر أو أقلّ، فالانسان يبقى الانسان، وهو يقع في الخطأ. ولكننا نترك الكلام النهائيّ في هذا المجال إلى الخاتمة ونقدّم طرحاً يدعونا إلى أن نقرأ النصّ الانجيليّ قبل الفصح وبعده.

بعد الكلام عن «خبرين متداخلين»، ندخل في الإطار الكنسيّ الذي سمح للانجيليّ أن يعيد قراءة «لموت يسوع» على ضوء الفصح والقيامة. وفي محطّة ثالثة، نحاول أن نكتشف «الوثائق» كما نستخلصها بشكل خاص من الأناجيل الازائيّة الثلاثة، أي متّى ومرقس ولوقا.

---

(١) CL. TRESMONTANT, *Jésus hébreu*, Oeil, Paris.

(٢) J. M. ROBINSON, *The New Quest of the Historical Jesus*, London, 1959.

١ – خبران متداخلان

مع رودولف بولتمان[٣]، بل قبل هذا المفكّر الكبير الذي حاول أن يكتشف المعنى الوجوديّ في نصّ الأناجيل، انطلق تمييز هام بين «يسوع التاريخ» و«مسيح الإيمان». بين «خبر» يتوجّه بالأحرى إلى ما حصل بالحقيقة مع يسوع نفسه، «وخبر» يدلّ على النظرة التي أشرفت على هذا العمل «(اللاهوتيّ)»، فدلّت على ما عنى يسوع بالنسبة إلى كلّ من الانجيليّين.

١ – يسوع التاريخ

لا نتوقّف طويلاً عند المراجع الوثنيّة التي دوّنها كتّاب رومان بين سنة ١١٠ و١٢٠ ب م.، الأول، تاقيتس (٥٥ – ١٢٠) تحدّث في **الحوليّات** (٤٤:١٥) عن المسيحيّين الذين ماتوا في زمن نيرون. يرتبط اسمهم بالمسيح الذي أسلم إلى الموت في زمن بيلاطس. والثاني، بلينوس الأصغر (٦٢ – ١١٤) حدّث الامبراطور الرومانيّ ترايانس عن المسيحيّين الذين يُنشدون المدائح للمسيح على أنه إله (**الرسائل** ٩٦:١٠). والثالث سواتانيوس (نهاية القرن الأول وبداية الثاني) الذي تحدّث عن طرد اليهود من رومة، على يد كلوديوس (سنة ٤٩ – ٥٠) بسبب «خرستوس» أو «المسيح» (**كلوديوس** ٢٥). وفي كلامه عن نيرون (فصل ١٦) اعتبر المسيحيين أناساً استسلموا لخرافة جديدة. هذا ما يقابل ما نقرأ في سفر الأعمال عن أكيلا وبرسكلة اللذين جاءَا من إيطالية «لأن القيصر أمر جميع اليهود بالرحيل عن رومة» (أع ١٨:١).

في **العاديات اليهوديّة** (٢٠/٩:١) التي دوّنها المؤرّخ فلافيوس يوسيفوس في نهاية القرن الأول المسيحيّ، نقرأ عن استشهاد يعقوب، أخي يسوع الذي يُدعى

(٣) M. MARLE, "Rudolf Bultmann (1884 - 1976)", *Dict. des Religions* (= *DdR*) (éd. Paul Poupard), Paris: puf, 1984) p. 255 - 256; Voir R. MARLÉ, *Bultmann et l'interprétation du Nouveau Testament*, Paris, 21966; Id, *Bultmann et la foi chrétienne*, Paris, 1967.

المسيح. وهناك نصّ آخر طويل في المؤلّف نفسه (١٨/٣:٣)، فيه الأمور التاريخيّة الأكيدة مع إضافات مسيحيّة حول قيامة يسوع ومعجزاته. أما التلمود فأورد عدداً من المقاطع عن يسوع في إطار هجوميّ.

ولكن يبقى المرجع الأساسيّ والأوسع، الأناجيل التي تقدّم عدداً من المعلومات السيرويّة الدقيقة مع اهتمام خاص بتقديم التاريخ على أنه الإطار للخلاص المسيحيّ، المرتبط بحياة يسوع وصلبه وقيامته. من أجل هذا، لا بدّ من تحديد القيمة التاريخيّة لهذه النصوص[٤].

بماذا ترتبط هذه النصوص؟ هنا نقدّم أربعة خطوط مع أمثلة توضح مقالنا. الخط الأول هو الانتظار المسيحاني، أي انتظار لمسيح يقدّم جواباً لشعب يعيش تحت الاحتلال: حتى الهيكل تراقبه السلطة الرومانيّة. ولنا أكثر من مثَل عن هذه «الثورة» الكامنة في القلوب. فسفر الأعمال يحدثنا عن ذلك «المصريّ الذي أثار الفتنة من مدّة، وخرج بأربعة آلاف مقاتل إلى الصحراء» (أع ٣٨:٢١). مثل هذا الخبر يرويه يوسيفوس ويروي غيره. من هذا المنطلق نستطيع أن نقرأ عن ذاك «النبيّ» الآتي في النهاية: أما يكون إيليا (مت ١٢:١٧ – ١٣)؟ وجاء جواب يسوع واضحاً: إيليا جاء. «ففهم التلاميذ أنه كان يكلّمهم عن يوحنا المعمدان». نلاحظ هنا صيغة الماضي، لا الحاضر: «كان». هذا يعني أن الاستنتاج هنا لم يكن قبل الفصح، بل بعد الفصح. لأن التلاميذ هم أنفسهم انتظروا مجيء ذاك النبي، ذاك المسيح.

في هذا الإطار نستطيع أن نفهم تساؤلات اليهود الذين أرسلوا رسلاً إلى يوحنا: من أنت؟ هل أنت النبيّ؟ من أنت فنحمل الجواب؟ سؤال فيه الحيرة، بل الألم العميق. فالخبرات كثيرة التي عاشها الناس، من أشخاص قالوا: أنا المسيح،

(٤) C. FOCANT, "Jésus-Christ", in *Dict. Enc. de la Bible (DEB)* Brepols, 1984, p. 664 - 671, spéc. p. 665; B. FORTE, *Jésus de Nazareth, Histoire de Dieu, Dieu de l'histoire*, Paris, 1984.

واجتذبوا الناس إليهم، وكانت الكارثة. مثل هؤلاء لا نتبعهم، كما قال الربّ لتلاميذه: «فإذا قال لكم أحد: ها هو المسيح هنا، أو ها هو هناك، فلا تصدّقوه» (مت ٢٤:٢٣). وتتابع خطبةُ النهاية: «إن قالوا لكم ها هو في البريّة، فلا تخرجوا إلى هناك، أو ها هو في داخل البيوت فلا تصدّقوا» (آ ٢٦). نقرأ هنا تنبيهاً حذّر به التلاميذ كما حذّر سامعيه، وبان صدقُ هذا الكلام بعد خبرة القيامة، وهذا أمر سوف نعود إليه.

الخط الثاني هو خط آلام يسوع «كعبد الله المتألّم». نشير هنا إلى أربعة أناشيد نقرأها في اشعيا الثاني[٥]، يعتبرها الشرّاح اليوم كتيّباً مستقلاً ضُمّ إلى كتاب أشعيا كله، الذي امتدّ تأليفه على قرنين من الزمن ونيّف. ولكن لم يكن الوضع كذلك في زمن المسيح؛ فلو كان، لاكتشف التلاميذ معنى كلام يسوع حين حدّثهم عن موته القريب الذي تسبقه الآلام؛ أو إن كانت هناك من فكرة حول نصوص أشعيا هذه، لما كانت ردّة فعل التلاميذ كما كانت. قال له بطرس: «لا سمح الله، يا سيّد! لن تلقى هذا المصير!» (مت ١٦:٢٢). وتارة يُقال لنا: «حزن التلاميذ كثيراً» (مت ١٧:٢٣)، وطوراً «ما فهموا هذا الكلام» (مر ٩:٣٢)، بل ما زالت أفكار عظمة المسيح الملك تراودهم، فأراد يعقوب ويوحنا أن يكونا «وزيرَين» بجانبه «في مملكته» (مت ٢٠:٣١) التي ينتظران.

في الخطّ الثالث، دعت الجموع يسوع مرتين ابن داود، فقَبل و لم يعترض. الأولى حين الدخول «المظفّر» إلى أورشليم. في انجيل مرقس، صاح تيما ابن تيما بأعلى صوته بحيث سمعته الجموع: «يا ابن داود ارحمني» (مر ١٠:٤٨). وصاح مرّة ثانية، وتوقّف يسوع. إذن، هذا الرجل يناديه باسمه. ويبدأ الحوار. أما في مر ١١:٩ - ١٠، فتشجّعت الجموع حين رأت أن يسوع لم يُسكت ذلك الأعمى. فهتفت: «تبارك الآتي باسم الربّ! تباركت المملكة الآتية، مملكة أبينا داود». والشعار: هوشعنا: هبنا الخلاص (مز ١١٨:٢٥). مثل هذه الصرخة

(٥) اش ٤٢:١ - ١١؛ ٤٩:١ - ٦؛ ٥٠:٤ - ١١؛ ٥٢:١٣ - ٥٣:١٢

توجّهنا إلى داود من أجل خلاص المملكة بعد أن انقسمت: «هوشعنا أيها الملك» (هـ و ش ع ٥، ٢ صم ١٤:٤).

هنا يمكن أن نقابل الأناجيل الثلاثة، بل الأربعة، لكي نكتشف الوجهة التاريخيّة لما حدث في ذلك «اليوم». دخل يسوع إلى أورشليم، و لم تكن تلك المرّة الأولى، ولا سيّما بحسب يوحنا الذي يجعل يسوع يصعد ثلاث مرات إلى أورشليم[٦]. هو في الواقع، دخول عاديّ، ولكن متّى ومرقس ويوحنا اعتبروه دخولاً غير عاديّ. تحدّث متّى عن «الجموع التي تتقدّمه وتتبعه» وهم يصرخون (مت ٢١:٩). ومثله فعل مرقس: «وكثيرون فرشوا ثيابهم في الطريق، وآخرون قطعوا أغصاناً من الحقول، والذين تبعوا كانوا يصرخون هوشعنا» (مر ١١:٨ - ٩). وقال يوحنا: «وفي الغد، سمع الجمعُ الكثير الذي جاء إلى العيد» (يو ١٢:١٢).

هي قراءات ثلاث جاءت في ما بعد، فما أعطت صورة «تاريخيّة» عن الواقع، بل حمّلته معنى لاهوتياً، بعد أن صار المسيحيّون كثيرين حين دوِّنت الأناجيل. أما لوقا الذي بدا قريباً من خطّ متّى ومرقس بشكل خاص، فقد كان قريباً من الواقع: هم التلاميذ فقط (لو ١٩:٣٧). وكم كان عددهم؟ حافظ لوقا على لفظ «جمهور»، ولكنه فهم ما فهمه يوحنا أن الذين يتبعون يسوع إلى أورشليم لن يكونوا كثيرين.

وفي الخط الأخير، نقرأ التقليد حول «ابن الانسان». لا شكّ في أننا هنا قبل الفصح، حيث استعمل يسوع هذه العبارة للكلام عن نفسه في صيغة الغائب. هي طريقة بها يدلّ يسوع على نفسه: «من هو ابن الانسان في رأي الناس» (مت ١٦:١٣). أي: من أنا في رأي الناس. وهكذا نستطيع القول عن عدد من النصوص الأخرى: «يُسَلَّم ابن الانسان إلى أيدي الناس» (مت ١٧:٢٢). أي أنا

(٦) في يو ٥:٢ نعرف أن يسوع صعد إلى أورشليم للعيد. لا يحدّد النصّ، ولكن بعض المخطوطات تشير إلى عيد الفصح، أو الفطير بحسب الكودكس الاسكندرانيّ. في ٦:٤ كلام عن عيد الفصح. أما لوقا فيجعلنا نفهم بشكل رمزيّ ثلاث مرات صعد فيها يسوع إلى أورشليم (لو ٩:٥١؛ ١٣:٢٢؛ ١٧:١١).

أَسَلَّم. في هذا المناخ نفهم ما قيل عن السرّ المسيحانيّ: لقد أراد يسوع أن يُخفي مسيحانيّته، لأن الناس يفهمونه خطأ، فينتظرون منه أن يكون ملكاً حربياً، يدمّر الأعداء، يطردهم من البلاد، ويقطع كلّ خاطئ، كما الشجرة، من أرض الربّ. فالأبرص الذي شُفيَ قيل له: «إياك أن تخبر أحداً بشيء» (مر ١:٤٤). وأعجب العجب أن يقول يسوع لوالدي ابنة يائيرس، بعد أن ناحت الضيعة كلها عليها: «فأوصاهم يسوع بشدّة أن لا يعلم أحدٌ بما حدث» (مر ٥:٤٣). فمن لم يعلم بموتها؟ وإذ رآها «تأكل» وتمشي، أما يفهم بعد أن رأى يسوع في بيتها؟

ب – مسيح الإيمان

هنا نحسّ أننا على المفصل بين يسوع التاريخ ومسيح الايمان. فالفصل بين الاثنين شبه مستحيل. ومن أراد أن يحتفظ بوجهة ويترك الأخرى، يضيع الوجهتين، كما يضيع الانجيل ككلّ. هذا ما قيل لبولتمان الذي أراد أن يفصل الصورة الملموسة عن الفكرة اللاهوتيّة: إذا حسبنا أننا نستطيع أن نرمي الماء المحيط بالطفل في الطشت، نرمي الماء ونرمي معه الطفل. فلا يبقى لنا شيء .

وبولتمان اعتبر أننا لا نستطيع أن نقول شيئاً عن يسوع التاريخ. بقدر ما نصوص العهد الجديد ليست وثائق تاريخيّة بقدر ما هي شهادة عن إيمان المسيحيّين الأوّلين. هذا ما يقوله لنا في كتابه **يسوع** الذي ظهر سنة ١٩٢٦. فينتج عن ذلك أن ما يهمّ الايمان ليس مضمون الايمان، بل الحدث الجذريّ الذي يشهد له، والذي نجد جوهره في البلاغ الذي حمله يسوع[٧].

فأين موقع التاريخ، وأين موقع الايمان؟ إذا ألغينا الصفة التاريخيّة عن العهد الجديد بشكل خاص، وعن الكتاب المقدّس بشكل عام، لا يعود من معنى لكلام

(٧) J. F. COLLANGE, "Rudolf Bultmann", in *Dict. critique de théologie* (dir. J - Y. LACOSTE) (= *DCTh*), Quadrige, puf, 1998, p. 187 - 189, ici p. 88. voir R. BULTMANN, *Jesus*, Berlin, 1926. Il fut traduit en français en 1968: *Jésus, mythologie et démythologisation*, p. 161.

الله الذي لا يتجسّد في الزمان والمكان. لا شكّ في أننا لا نستطيع أبداً أن نقول أننا أمام تقرير صحافيّ أو رواية حادثة نحاول أن نقدّم فيها كل التفاصيل. فإن كان الأمر هكذا، وجب أن تكون الأناجيل نسخة واحدة، بحيث لا نحتاج إلاّ إنجيلاً واحداً. ويكون على حقّ تاتيانسُ، (القرن الثاني) الذي قدّم لنا الانجيل الرباعيّ، أي ضغط الأناجيل الأربعة في انجيل واحد، هو الدياتسارون، ولكن لا. فالانجيل هو شهادة إيمان، وهذا أمر لا شكّ فيه. ولكن هذه الشهادة لا يمكن إلاّ أن تستند إلى واقع من التاريخ أو من الحياة. فالفكر الايمانيّ رمزٌ؛ فما قيمة الرمز إن لم يرتبط بالحقيقة.

ونحن نأخذ خبر طرد الباعة في الهيكل، الذي يرد في الانجيليّين الأربعة. أودّ أن أشير بشكل عابر، بعد أن سيطرت السينما على الانجيل، أن يسوع لم يمسك السوط وأخذ يضرب الناس يميناً وشمالاً. فالأناجيل الازائيّة تتوافق على القول: «ابتدأ يُخرج الذين يبيعون ويشترون» (مت ٢١:١٢؛ مر ١١:١٥؛ لو ١٩:٤٥). أما الكلام عن السوط فنقرأه في انجيل يوحنا (٢:١٥)، «صنع سوطاً من حبال وطرد الجميع». لا كلام عن ضرب الناس، ولا عنف. ولو أراد العنف، لكان أفلت الحمام. بل هو «قال لباعة الحمام: «إرفعوا هذه من هنا» (آ ١٦). وإذ تفرّد يوحنا فذكر الغنم والبقر، في معنى رمزيّ، على أن لا حاجة بعدُ لها في الهيكل، بعد أن صار يسوع الذبيحة الواحدة، وبعد أن دُمِّر الهيكل سنة ٧٠ ب. م.، وذلك ثلاثين سنة قبل كتابة انجيل يوحنا، نقول إن السياط هي للبقر والغنم، لا للبشر.

وما قيمة الحدث من الوجهة التاريخيّة؟ هو أمرٌ حدث، وهذا ما لا شكّ فيه، والأناجيل الأربعة تتوافق على ذكره. ولكن إن كان يوحنا جعله في بداية انجيله، والأناجيل الازائيّة في النهاية، فنحن هنا أمام نظرة لاهوتيّة. هو الايمان ينطلق من حدث تاريخيّ ويعطيه وجهة روحيّة. كيف نعرف ذلك؟ أول اتهام ليسوع كان أنه لا يحترم الشريعة ولا سيّما فريضة السبت. ولكن الاتهام الأكبر يرتبط بالهيكل الذي صار «صنماً» بالنسبة إلى اليهود، كما قال لهم اسطفانس (أع ٧:٤٦ – ٥٠) في خط إرميا (٧:٨ – ١١).

ففي محاكمة يسوع، قال واحدٌ من شهود الزور: «هذا الرجل قال: أقدر أن أهدم هيكل الله وأبنيه في ثلاثة أيام» (مت ٢٦:٧٤). وهذا الاتهام سوف نسمعه بسخرية على الصليب: «كان المارّة يهزّون رؤوسهم ويشتمونه ويقولون: يا هادم الهيكل وبانيه في ثلاثة أيام» (مت ٢٧:٤٠). وكان مثلُ هذا الكلام سبباً في الحكم على يسوع.

أما يوحنا فقد رأى خطيئة يسوع الكبرى في نظر الفريسيّين أنه ظنّ نفسه الله وهو انسان، والاتهام الكبير أمام بيلاطس: هو أنه ادّعى المُلك، وهكذا صار عدوَّ قيصر (يو ١٩:١٢)، لهذا، جاء التأمّل في حدث طرد الباعة في الهيكل في بداية انجيله. فإنْ تَبَدَّلَ موضعُ الخبر، أيحقّ لنا أن ننكر تاريخيّته؟ كلاَّ، بدون شكّ. والأخبار في الانجيل لا تتلاحق بشكل متواصل مثل «رواية تاريخيّة». وإن كان من ارتباط بين طرد الباعة وآلام يسوع، فالارتباط حاضر في هذا المشهد اليوحناوي (٢:١٣ –٢٢) الذي يتحدّث هنا عن ثلاثة أيام، عن القيامة التي تأتي بعد الموت، بل هو حاضر في عرس قانا الجليل منذ الكلام الأول: «وفي اليوم الثالث، كان في قانا الجليل عرس» (٢:١).

ما فهم التلاميذ ما فعله يسوع حين طرد الباعة، كما لم يفهموه حين «لعن» التينة فيَبِست حالاً. ولكنهم سيفهمون هذا على ضوء القيامة، مع عودة إلى ار ٧:١١: كان الهيكل موضع الصلاة وطلب الغفران (١ مل ٨:٣٠ – ٤٠)، فصار «مغارة» نحاول أن نختبئ فيها من الغضب الآتي، من العقاب الذي لا مهرب منه، وحياتنا هي ما هي عليه. ويضيف مرقس: "هو بيت صلاة لجميع الأمم" (١١:١٧)، لا لليهود وحدهم. ولماذا قال الانجيليّ مرقس ما قال؟ لأن الباعة كانوا يمرّون في رواق الأمم (الوثنيّة) الذي يلي رواق الرجال اليهود والنساء، فيعتبرونه معبراً لا يحمل أيّة صفة قدسيّة.

ولعنة التينة طرحت أكثر من سؤال، بحيث إن لوقا بدّل معناها، فما صار العقابُ الذي حلّ بها في خط تهديد يوحنا المعمدان: «كل شجرة لا تعطي ثمراً جيّداً، تُقطَع وتُرمى في النار» (مت ٣:١٠)، بل تحوّل إلى مهلة من أجل التوبة، بعد ثلاث سنوات تبشيريّة.

في الواقع، هو مثَل اتخذه يسوع حين رأى هذه الشجرة، ثم استخلص العبرة. أو بالأحرى هم الرسل الذين رأوا ما حصل للشعب الذي رفض ابن الله، وما حصل للهيكل: «ما بقيَ منه حجر على حجر، بل هُدم كلّه» (مر ١٣:٢). أجل، هذه التينة التي تدلّ على الشريعة، وترمز إلى الهيكل، قد استحقّت اللعنة، ولكن هذا لن يفهمه التلاميذ إلاّ بعد القيامة. واختلف مرقس عن متّى؛ قال الانجيليّ الأول: «فيبست التينة في الحال» (مت ٢١:١٩). هذا اليباس يشير إلى مدينة عرفت قساوة القلب وما عرفت «يوم افتقادها» (لو ١٩:٤٤). في هذا الانجيل شدّد يسوع على «الإيمان» (٢١:٢١)، أما مرقس، فجعل يسوع يدخل الهيكل (١١:١١)، ثم يلعن التينة. ما كانت النتيجة؟ اكتفى الانجيليّ بالقول: «وسمع تلاميذُه ما قال» (آ ١٤)، وبعد أن يطرد يسوع الباعة بحيث يتشاورون عليه «كيف يقتلونه»)، رأى التلاميذ «شجرة التين يابسة من أصولها» (آ ٢٠). وهكذا كان انتقال من التينة إلى الهيكل، ومن الهيكل إلى التينة لاستخراج العبرة التي فهمها الانجيليون بعد صعود معلّمهم إلى السماء وبداية الرسالة الانجيليّة.

ماذا يمكن أن نتخيّل؟ حسب انجيل لوقا، قد يكون يسوع رأى شجرة تكاد تيبس. فماذا ينتظر الفلاّح لكي يقلعها لأنها تعطّل الأرض. لا ثمر عليها. دافعَ الكرّامُ عن تينته. وكذلك فعل يسوع في انجيل لوقا الذي هو انجيل الرحمة. فمع أنه اهتمّ بتينته ثلاث سنوات، هي سنوات حياته التبشيريّة، ها هو يقول للكرّام: «أتركها، يا سيّدي، هذه السنة أيضاً، حتى أقلب التربة حولها وأسمّدها، فإمّا تثمر في السنة المقبلة وإمّا تقطعها» (لو ١٣:٦ – ٩). في هذا المثل دعوة إلى التوبة، والخطر يهدّد كل انسان (آ ١ – ٥)، مثل الجليليّين وأصحاب برج سلوام. ودعوة إلى التلاميذ بأن يتابعوا الرسالة ولا يقنطوا مهما كانت ردّة الفعل سلبيّة تجاه المعلّم خلال حياته على الأرض.

وبالنسبة إلى مرقس ومتّى، نستطيع أن نتخيّل تينة يبست لسبب أو لآخر (سدوم وعمورة). فاستخلص يسوع العبرة. لا حاجة إلى أن نتحدّث عن معجزة قام بها يسوع. يكفي أن يعرف الناس في ذلك الزمان أن كلّ شيء في يد الله:

شجرة خضراء أو شجرة يابسة، فالأشجار في العالم القديم هي أمثلة من أجل المؤمنين، ويكفي هنا أن نذكر مثل يوتام في قض ٩:٨: «ذهبت الأشجار مرّة لتمسح عليها ملكاً».

سبق وأشرنا إلى عرس قانا الجليل، الذي اعتبره بعضُهم «خبراً» اختلقه يوحنا من لا شيء، لكي يعطي درساً لاهوتياً للمؤمنين. لا شكّ في المعنى اللاهوتيّ، كما لا شكّ في قراءة النصّ على ضوء آلام يسوع وقيامته. فالكلام عن الساعة، يحيلنا إلى ما قاله يسوع أكثر من مرّة عن نهاية حياته على الأرض: «حين علم يسوع أن ساعته أتت لينتقل من هذا العالم إلى الآب» (يو ١٣:١). واليوم الثالث يشير في المسيحيّة إلى القيامة، كما تقول الكنيسة في قانون إيمانها. ولكن هذا لا يمنعنا أن نرى حدثاً جرى في حياة يسوع. عرس لأحد أقرباء مريم. لهذا كانت مريم مع سائر النسوة، فعرفت أنه لم يعد عندهم خمر. وجاء يسوع ليشارك كما الناس يفعلون، بشكل خاص، في العرس. أيكون من غير المعقول أن يشارك يسوع في أفراحنا؟ ثم كانت المعجزة حين حوّل يسوع الماء إلى خمرة طيّبة، ما حصل لرئيس المتكأ أن ذاق مثلها في حياته. وانتهى الخبر على المستوى البشريّ، الواقعيّ. وإذا شئنا على المستوى التاريخيّ في حياة يسوع، وإن لم تتحدّث عنه «الصحف» في ذلك الزمان. فكيف يحقّ لناقد أن ينفيَ هذا الخبر؟ وما هي مراجعه المعاصرة لحياة يسوع؟ وما هي البراهين التي يرتكز عليها ليجعلنا أمام خبر تقويّ؟

هناك خبر تقويّ، إذا شئنا بمعنى أنه يتوجّه إلى المؤمن الذي وحده يدخل في عمق الانجيل. أما الذين «في الخارج» فيلبثون في الخارج: يسمعون ولا يفهمون، ينظرون ولا يبصرون (مت ١٣:١٤). والمعنى الايمانيّ لا يُكشف إلاّ على ضوء القيامة، وبفعل الروح القدس نصل «إلى الحقّ كله» (يو ١٦:١٣)، كما قال لنا يسوع.

لا نعود إلى «الساعة»، ولا إلى «اليوم الثالث»، بل نذكر الأجاجين الستّة، فالرقم هو رقم النقص، والمسيح هو الذي يكمّله. والماء في هذه الأجاجين هو لتطهير اليهود. لا يمكنه أبداً أن يصير خمرة العهد الجديد، التي تحدّث عنها الأنبياء

مراراً: «تعالوا إلى المياه، يا جميع العطاش، تعالوا يا من لا فضة لهم وكلوا، أطلبوا خمراً ولبناً بغير ثمن» (اش ٥٥:١).

وعبارة «ما لي ولك يا امرأة» تدلّ على مسافة بين مريم التي هي من أهل العرس، وتمثّل شعبها، شعب العهد القديم. هي ما جاءت مع يسوع، مثل تلاميذه. فإن بقيت مع شعبها، شابهت نيقوديمس الذي جاء في الليل ومضى في الليل، فما صار يوماً تلميذ يسوع، بل قيل عنه في دفن يسوع: «ذهب إلى يسوع ليلاً من قبل» (يو ١٩:٣٩). كدتُ أقول هناك «حاجز» بين يسوع وشعبه، وأمه التي هي «المرأة»، والمرأة تمثّل الشعب كله، عليها أن تقبل «بالساعة»، أن تمرّ في الصليب. لهذا، قال الخبر الانجيلي في النهاية: «ونزل يسوع بعد ذلك (من قانا) إلى كفرناحوم ومعه أمّه واخوته وتلاميذه» (يو ٢:١٢).

ومن هو هذا العريس الذي لا نعرف اسمه ولا اسم عروسه؟ وهل يمكن أن يدلّ على أعراس الله مع شعبه، في نهاية الأزمنة؟ فالنبي اشعيا يقول: «عريسك هو خالقك واسمه الربّ القدير» (اش ٥٤:٥). والشعب الجديد بدأ يتكوّن حول يسوع، الذي هو ذاك العريس الذي أتى يخطب شعبه ويقيم معه عهداً جديداً، وكما قال يسوع حين تكثير الأرغفة: أنا خبز الحياة. يستطيع أن يقول لنا: أنا العريس...

٢ - الحدث يسوع على ضوء الفصح والقيامة

تتسجّل أحداثُ الفصح في التاريخ كخبرة روحيّة قويّة، حصلت لرفاق يسوع. وإن ظلّت ملامح هذا الوحي لا مدرَكة على المستوى التاريخيّ، والاختلاف بين انجيليّ وانجيليّ غير قابل للتوفيق، فنتائجه في التاريخ واضحة. فالتلاميذ الذين هربوا يوم الجمعة العظيمة، عادوا واجتمعوا. وتحوّل خوفهم إلى شجاعة، وما عادوا ينظرون إلى موت يسوع على أنه فشل، بل على أنه تضامنُ الله مع ضعف ذاك الذي حُكم عليه بالموت. وبدأوا يتذكّرون أقوال المعلّم. هؤلاء

التلاميذ الذين تجاوزتهم الأحداث، ها هم يقدّمون شهادة حاسمة: فهويّة ذاك الذي صُلب وقام لا تنفصل عن هويّة ذاك الجليليّ[٨].

وسيكون الفصح والقيامة نقطة الانطلاق من أجل إعادة قراءة تاريخ يسوع، بل إعادات قراءة، فصارت مسألة هويّة الجليليّ المسألة الأولى، والتوسّع في الكرستولوجيا أو الكلام عن المسيح سوف يوضح ما تركه المعلّم معلّقاً عن سابق معرفة. ما كان في وسع التلاميذ أن يحتملوا كل التعليم الذي يودّ يسوع أن يوصله إليهم (يو ١٦:١٢). ولكن تبدّل الوضع على ضوء القيامة وعمل الروح في الكنيسة[٩].

حين احتفظت الكنيسة الأولى بأربعة أناجيل هي أكثر من قراءة فصحيّة حول تاريخ يسوع على الأرض، أخذت خياراً لاهوتياً: إن هويّة المسيح لا يمكن أن تدرك خارجاً عن سرد يعيد تكوين حياة الجليليّ. بعد هذا، كل خطبة كريستولوجيّة تجد قاعدتها وحدودها في عرض ما قام به يسوع الناصريّ وما عمله، وقراءة الأناجيل تعيد دوماً معرفة الربّ الذي يعترف به المسيحيّون، إلى مجال تاريخ مضى. وتفرض على كل من يسعى للتقرّب من مسيح الايمان، أن يتحقّق من معرفته، فيتعلّق بخطى يسوع التاريخ وأقواله، بوساطة الخبر.

هو خيار لاهوتيّ. وإذ طرح الانجيلُ مقياس كلّ كلام كريستولوجيّ في تاريخ للجليليّ لا يُختذل ولا يُنقص، جعل لعلم اللاهوت واجباً بأن يتوافق مع التجسّد، مع الاله الذي صار انساناً، فاللاهوت الذي يتعلّق بصداقات حياة الجليليّ ولقاءاته، وصراعه وغضبه وشفقته ، لا يمكن أن يتحوّل إلى روحانيّة نتهرّب فيها من الواقع. ففي النظام الذي تعيشه المسيحيّة، تشكّل العودةُ إلى يسوع كما عاش

(٨) D. MARGUERAT, "Jésus de l'histoire", in *DCTh* p. 599 - 607. Ici p. 607; Id, "Jésus historique: une quète de l'inaccessible étoile? Bilan de la "troisième quète", in *Theophilyon*, VI (vol. I, 2001), p. 11 - 55

(٩) B. SESBOUE, "Christ, Christologie", in *DCTh*, p. 220 - 227, surtout p. 221 - 222.

على الأرض، الطريقَ المفروضة للتحقّق من كل كلام حول الخلاص[١٠].

ونعود إلى ما قلناه في الخطوط الأربعة على ضوء الفصح والقيامة: أورد متّى في أكثر من مقطع من انجيله ما قيل عن «ع ب د. ي هـ و ه»، عن عبد الربّ وعابده. في مت ١٨:١٢ – ٢٠ ورد اش ٢:٤٢ –٣ : «ها هو فتاي الذي اخترته، حبيبي الذي به رضيتُ. سأفيض روحي عليه، فيُعلن للشعوب إرادتي. لا يخاصم ولا يصيح، وفي الشوارع لا يُسمع صوته. قصبة مرضوضة لا يكسر، وشعلة ذابلة لا يُطفئ، يثابر حتّى تنتصر إرادتي، وعلى اسمه رجاء الشعوب». من هو هذا «العبد» الذي يتحدّث عنه النبي؟ برز أكثر من جواب لدى الشرّاح والمفسّرين. أما عند متّى، فالعبد هو يسوع المسيح. وتلتقي سائر الأناجيل مع متّى، وتتواصل القراءة الجديدة مع أعمال الرسل. كان وزير ملكة الحبشة يقرأ مقطعاً من اشعيا (٥٣:٧ –٨): «كنعجة سيق إلى الذبح، كحمل صامت بين يدي من يجزّه، هكذا لا يفتح فاه. أذلّوه وسلبوه حقّه. حياته زالت عن الأرض، فمن يُخبر عن ذريّته»؟ وسأل الوزير فيلبس، أحد السبعة: «عمّن يتكلّم النبيّ»؟ فانطلق «فيلبس من هذه الفقرة ليبشّره بيسوع» (أع ٨:٣٥).

كيف يمكن أن تُقرأ هذه النصوص الاشعيائيّة، ولا سيّما ما يتعلّق بذاك الذي يبرّر الكثيرين ويحمل خطاياهم (اش ٥٣:١١)، تُقرأ على ضوء القيامة، والايمان بأن ذاك حمل صليبه يوم الجمعة في ٧ نيسان سنة ٣٠، هو ذاك الذي قام من الموت على مثال ما قال بطرس بعد خطبة العنصرة: «يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم، جعله الله رباً ومسيحاً» (أع ٢:٣٦).

والكلام عن ابن الانسان يجد معنى جديداً على ضوء القيامة[١١]. هنا نقرأ مر ١٤:٦١ – ٦٢: سأل رئيس الكهنة: «هل أنت ابن المبارك»؟ فأجابه يسوع: «أنا

(١٠) *DCTh*, p. 607; voir Ch. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Paris, 1985; Id. *Jésus*, Paris, 1998; D. MARGUERAT, *L'homme qui venait de Nazareth. Ce qu'on peut aujourd'hui savoir de Jésus*, Aubonne, 1990.

(١١) J. JEREMIAS, *Théologie du NT*, Paris, Cerf, 1973, p. 321 - 322.

هو وسترون ابن الانسان جالساً عن يمين القدرة وآتياً على سحاب السماء». كيف يمكن أن تُقرأ نبوءة دانيال هذه (دا ٧:١٣) دون ما ناله يسوع من ظفر في قيامته؟ فتجاه الذلّ الظاهر الذي رآه الناس في الصليب، جاء الله بمجدٍ ذاق التلاميذُ طعمه في القيامة. ونهاية مرقس (١٦:١٩) التي دوِّنت في وقت متأخّر لكي تعبّر عن خبرة الكنيسة، دلّت على هذا الفهم عينه حين قالت: «وبعد أن كلّم الربّ يسوع تلاميذه، رُفع إلى السماء وجلس عن يمين الله». وقال لوقا: «غمامةٌ أخفته عن عيونهم» (أع ١:١١). فالغمامة تبشّر بمجيئه القريب حسب ما أعلن الملاكان للرسل الذين لبثوا يتطلّعون إلى السماء التي «انغلقت» بعد ذهاب يسوع. قالا: «فيسوع هذا يعود كما رأيتموه صاعداً إلى السماء»، أي وسط السحب[١٢].

ويسوع ابن داود. أراد يعقوب ويوحنا أن يكونا عن شمال وعن يمين هذا الملك الذي صار «مثالاً رفيعاً» في مخيّلة المؤمنين على مرّ العصور. وسواء تتحمّل الصورة بحيث إن كتاباً مثل **العاديات البيبليّة** يعتبر أن المملكة البشريّة تتوقّف عند شاول. وبعد ذلك، لا تكون مملكة داود من هذا العالم. بل هي في البعيد نتطلّع إليها ولا نقدر أن نبلغ إليها. في هذا الخط، أعلن يسوع مجيء ملكوت الله. غير أن الصلب والموت أبعدَا هذه الفكرة. وحدها القيامة جعلت الانجيل يورد حواراً بين يسوع وخصومه. قال: «ما قولكم في المسيح؟ ابن من هو؟». قالوا له: «ابن داود!». قال لهم: إذاً، كيف يدعوه داودُ رباً، وهو يقول بوحي من الروح: قال الربّ لربّي: إجلس عن يميني حتّى أجعل أعداءك تحت قدميك. فإذا كان داود يدعو المسيح رباً، فكيف يكون المسيح ابنه؟ (مت ٢٢:٤١ – ٤٥).

نحن في الواقع أمام جدال بين الجماعة اليهوديّة والكنيسة المسيحيّة. يعني بعد الفصح والقيامة. ففي خطّ بولس في رسالته إلى رومة، ابن الله الذي في الجسد جاء من نسل داود. وفي القدرة بقيامته من بين الأموات، هو الربّ يسوع المسيح (روم ١:٣

(١٢) J. L. SEGONDO, *Jésus devant la conscience moderne. L'histoire perdue*, Paris, Cerf, 1988, p. 154 - 158.

–٤). فقراءة مز ١١٠ في اللغة العبريّة، لا يمكن أن تقود إلى مثل هذا الحوار. ففي النص الماسوريّ لا نجد تكرار لفظ «ربّ» («كيريوس» في اليوناني): قال الربّ لربيّ، بل: كلام الربّ (ي هـ و ه) لسيّدي (ل أ د ن ي) الملك: «إجلس عن يميني». غير أن اليونانيّة السبعينيّة ترجمت «يهوه» كيريوس، أدوناي، كيريوس. هذا ما يجعلنا في محيط يعرف اليونانيّة، لا الأراميّة، كما كان الأمرُ بالنسبة إلى يسوع. لا شكّ في أنه كان تساؤلٌ حول ارتباط يسوع بداود إن كان هو المسيح. ولكن البرهان والنص الحرفيّ، وصلاَ إلى الكنيسة على ضوء القيامة، وخروج الكنيسة من أورشليم لكي تتوجّه إلى خائفي الله الذين اعتادوا قراءة الكتب المقدّسة، في الشتات، في اللغة اليونانيّة.

٣ – اكتشاف الوثائق

بين يسوع والمسيح نجد مسافة الاعتراف الإيماني: يسوع هو المسيح. ثم اختفى الضمير «هو» الذي قابل فعل «كان» في اليونانيّة. فقلنا يسوع أو قلنا المسيح. يسوع المسيح، أو المسيح يسوع. هذا الاعتراف هو بالنسبة إلى تلاميذ المسيح، ثمرة السرّ الفصحيّ. «فيسوع هذا، قد أقامه الله ونحن شهود على ذلك» (أع ٢:٣٢). ذاك الذي صلبتموه هو المسيح والربّ. هنا دعا أحد اللاهوتيّين القيامة على أنها «مهد الكريستولوجيا[١٣]». أما عند التلاميذ، فهي تجيء في نهاية رفقة مع يسوع، وتبدأ حركة فكر واسعة تتعرّف إلى هويّة يسوع.

لهذا ننطلق من يسوع لنصل إلى الاعتراف بالمسيح. فالأناجيل ترسم لنا مسيرة إيمان التلاميذ خلال رسالة يسوع قبل الفصح. وعبر هدف لاهوتيّ لا شكّ فيه، أتاحت لنا أن نلتقي، أقلّه جزئياً، مع معطيات ملموسة من تاريخ يسوع، لا ترتبط بتثبيت الإيمان بفعل القيامة. فيسوع التقى بأناس دعاهم لكي يتبعوه ويعيشوا معه. وتمّ كلّ هذا في إطار حياة مشتركة.

(١٣) R. SCHNACKENBURG, "Christologie du NT", dans *Mysterium Salutis* III/1, Paris, 1969.

فهويّة يسوع البشريّة يقين لا يترك أي مجال للشكّ: هو انسان من لحم ودم. أكل مع تلاميذه وشرب. عرف الفرح والحزن، والحنان والألم. انطلق التلاميذ من أقوال هذا الرجل وتصرّفه فعلموا أن فيه أكثر من يونان وسليمان (لو ١١:٣١). كما علموا أنه أكثر من انسان. فهذا الرجل يتكلّم بسلطة فريدة، لا مثل الكتبة (مر ١:٢١-٢٢). ويعلن أن ملكوت الله قريب، لأنه هو هنا. وكلامه بالأمثال تعبيرٌ مصوّر عن الحدث الذي يدشّنه حضوره. تصرّفه يتوافق كلّ الموافقة مع كلامه: يقول ما يفعل، ويفعل ما يقول.

أعلن رحمة الله من أجل الخطأة، وجلس معهم إلى المائدة، عبّر بطريقة ملموسة عن خلاص يحمله، بواسطة معجزات هي علامة مسبقة لخلاص الأجساد. غفر الخطايا، وهذا أمر لا يفعله إلاّ الله. كمّل شريعة موسى وأتمّها بتعليمه (مت ٥:٢١-٤٨). علاقته فريدة مع الله، وهو يدعوه كما الطفل يدعو أباه: «أباً» (مر ١٤:٣٦)(١٤).

في هذا الإطار، يهمّنا أن نكتشف الوثائق. ولكن قبل ذلك ندخل في السياق الكنسيّ الذي يجعلنا عند المستوى الصحيح لكي نتعرّف إلى يسوع التاريخ، فلا نتوقّف عند قراءة لا تخرجنا من العالم اليهوديّ، بحيث لا يتميّز يسوع عن أي انسان في فلسطين فيحكم التلمود عليه وعلى أمّه(١٥). وهذا السياق الكنسيّ يفهمنا كيف دُوّنت الأناجيل منطلقة من يسوع الجليليّ لتصل بنا إلى مسيح الإيمان.

أ - السياق الكنسيّ

حين ذكر الانجيليّون يسوع، انطلقوا من خبرات تفسيريّة قدّمتها لهم القيامة،

(١٤) *DCTh*, p. 520; J. GUILLET, *Jésus devant sa vie et sa mort*, Paris, Seuil, 1991; M. HENGEL, *Jésus, Fils de Dieu*, Paris, 1977.

(١٥) G. VERMES, *Enquête sur l'identité de Jésus. Nouvelles interprétations*, Paris, Bayard, 2003. On peut lire à la p. 263: A la fin du premier siècle, les chrétiens avaient perdu de vue le Jésus véritable et le sens original de son message".

ولكن نحن لا ننسى أن الانجيل ما دُوّن حالاً بعد القيامة، بل مرّت ثلاثون أو أربعون سنة، عاش فيها هؤلاء الرجال في جماعة، هي في شكل من الأشكال، امتداد لتلك التي رافقت يسوع: الكنيسة؛ فهذا السياق أثّر على كتابتهم في إطار جغرافيّ وحضاريّ غير الذي عاش فيه يسوع، هو سياق «بعد فصحيّ» امتدّ وتوسّع. ونعطي مثلاً أوّل: ضعف التلاميذ، طموحاتهم، تباطؤهم في الفهم، خوفهم وتخاذلهم. ولكن في هذه الكنائس المحليّة، حلّت السلطات محلّ الاثني عشر والتلاميذ الذين ساروا وراء المسيح. ما أخفى مرقس هذا الوضع: «يا معلّم، نريد أن تلبّي طلبنا» (مر ١٠:٣٥). وماذا طلب يعقوب ويوحنا؟ مركزَيْ الصدارة في الملكوت. ويتابع النص: «حين سمع التلاميذ العشرة هذا الكلام، غضبوا على يعقوب ويوحنا» (آ ٤١). أما متّى ولوقا فخفّفا اللهجة.

وما يقال عن الرسل نقوله عن يسوع، حسب مر ١٥:٣٤، مات يسوع بعد أن أطلق صرخة عظيمة: «إلهي، إلهي، لماذا تركتني». هذا الكلام المأخوذ من مز ٢٢ يصدم منطق الذين رأوا في يسوع من هو المسيح وسجدوا له على أنه الله. ولكن أيّ إله هو هذا الإله الذي يظنّ أن الله تركه، فمات جاهلاً القيامة المجيدة التي سوف تُعلَن بعد يوم ونصف يوم؟ في الواقع، هيّأ يسوع تلاميذه لئلاّ يشكّوا حين يرون آلامه. ولما قام «فتح عيونهم ليفهموا الكتب التي جاء فيها أن المسيح يجب أن يقاسي هذه الآلام» (لو ٢٤:١٦).

ما أراد متّى أن يبقى عند هذا الموقف. ومع ذلك، كان التقليد أقوى منه، فأورد المزمور، شأنه شأن مرقس، في اللغة الأراميّة، لغة يسوع، ما خفّف صرخة يسوع، وهذا ما يدلّ على أن الجماعة المسيحيّة كانت تتذكّرها في هذه اللغة الأصليّة. وحده لوقا بدلّها، فجعل في فم يسوع أقوال الثقة والاتكال الكامل على الله: «يا أبتِ، في يديك أستودع روحي». كان بإمكان لوقا أن يواصل قراءة لوقا ويورد آية من مز ٢٢ الذي به تبدأ صرخة «إلهي، إلهي»، وفيها ما فيها من ثقة بالله. ولكن جعل نفسه في منطق الصلاة الربيّة. ذاك كان السياق الكنسيّ بعد الفصح

مع احترام متزايد من قبل الكنيسة ليسوع ولتلاميذه، بحيث «تخفّف» بعضُ الوجهات المشكّكة في التذكّرات التاريخيّة.

ما دوّنت الأناجيل غداة الفصح وبعد حلول الروح القدس، بل انتظرت أقلّه جيلاً لئلاّ نقول جيلين بالنسبة إلى انجيل يوحنا الذي ابتعد عن موت يسوع قرابة سبعين سنة، وهي دوّنت في محيط بعيد عن يسوع، في رومة، أو كورنتوس، وفي لغة غير التي تكلّم بها يسوع. والمسائل المطروحة جديدة؛ أذكر على سبيل المثال مجمع يَمْنِيَة، يبنة، الذي عُقد في الثمانينات واتخذ قراراً بأن يطرد من المجمع كل من يقول إن يسوع هو المسيح. أمّا هذا الذي نحسّ به حين نقرأ خبر الأعمى منذ مولده في انجيل يوحنا؟ من جهة، هجمة الفريسيين الذين يُذكرون ست مرات في يو ٩. فسائر الفئات زالت، مثل الغيورين والصادوقيين والاسيانيين، بعد نكبة سنة ٧٠ ب. م. كما اختفى الكهنة مع الهيكل والذبائح. والمؤمنون خائفون، ولا سيّما والدَا الأعمى. السبب نقرأه في آ ٢٢ أ: «اتفَّق اليهود على أن يطردوا من المجمع كل من يعترف بأن يسوع هو المسيح».

ونذكر الأمثال. فبحسب مر ٤:٣٤ وانجيل متّى أيضاً، ما كلّم يسوع الجموع إلاّ بالأمثال. تلك كانت الطريقة المعروضة في «مدارس» المعلّمين. وقد استعملها الرسل أيضاً من أجل تعليم خلقيّ في الجماعة وارشاد المؤمنين الجدد. في زمن يسوع، أي في السياق قبل الفصحيّ، هي جزء من «حرب» على مقاومة ملكوت الله لدى الخصوم من فريسيّين وسلطات دينيّة وسياسيّة[١٦]. وهذا ما يقودهم للقبض عليه وقتله (مت ٢١:٤٥ – ٤٦). ولكن قُرئت هذه الأمثال في الحقبة البعد فصحيّة فخسرت «شوكتها». فالخصم غير موجود. «ومثل العمّال في

(١٦) في مت ٢١:٢٣ – ٤٥، نقرأ مثلَ الكرّامين، أي الرؤساء الذين سيقدّمون الجواب بأنفسهم (آ ٤١). في آ ٤٣: سيؤخذ منهم الملكوت ويُعطي لشعب آخر، أي الكنيسة. فهم رؤساء الكهنة فأرادوا أن يمسكوه. ويمكن أن نقرأ «وليمة الملك» في مت ٢٢:١ – ١٤: من هم المدعوّون الذين لا يستحقّون المشاركة في وليمة الملكوت؟

الكرم» (مت ٢٠:١ – ١٦) ينتهي بخلاصة موجزة: الأولون يصيرون الآخرين، والآخرون الأولين (آ ١٦). قد يكون الأولون الشعب اليهودي، والآخرون الأمم الوثنيّة. هذا على المستوى الكنسيّ. وعلى المستوى الفرديّ، يمكن «الواعظ» أن يستخرج أكثر من عبرة من أجل الحياة المسيحيّة. في هذا الإطار الجديد، يفهم المسيحيّون العطاء المجانيّ الذي نالوه، والدعوة السامية التي لم يستحقّوها. كانوا «الآخِرين». أما العبارة «عينك شرّيرة لأني أنا صالح» فهي صدى «لحرب» يسوع مع خصومه: هل يُعطى الملكوت «للمساكين»؟ هل يُعطى للخطأة أم للأبرار؟ فالفريسيون لا يرون غيرة إلاّ على الشريعة، ولو ترافقت مع إهمال الوضع البشريّ الخاص بهذا المريض أو ذاك[١٧]، ولكن أين الخصوم الآن؟

ونأخذ مثلاً أخيراً[١٨]. تحدّث يسوع بحسب «المعين» الذي يشترك فيه متّى ولوقا عن الثوب العتيق الذي لا نضع فيه قطعة مأخوذة من ثوب جديد. هي لغة مصوّرة مع فكر لاهوتيّ في هذه النصيحة، ولكن ما معناها؟ وأي سوء في هذه الرقعة في الثوب؟ حسب متّى، قد تدمّر هذه الرقعة الثوبَ العتيق. فالقطعة الجديدة تشدّ على العتيق وتزيد الخرق خرقاً (مت ٩:١٦)، وحسب لوقا، مَن ضحّى بثوب جديد ليصلح الثوب العتيق، يدلّ على جهل كبير (لو ٥:٣٦). وثم إن الرقعة التي انتُزعت لا تلائم الثوب العتيق». نحن أمام نظرتين مختلفتين حول العلاقة بين الكنيسة والمجمع، بين العهد الجديد والعهد القديم، بين يسوع والكتبة. ففي نظر متّى، المسيح الذي هو موسى الجديد والنهائيّ، يقود الوحي الأول إلى كماله: يُتمّ ما هو قديم دون أن يرقِّع فيه. أما في نظر لوقا، فالكنيسة المسيحيّة هي كيان جديد وتام، ولا تحتاج إلى رقعة من الخارج.

(١٧) نتذكّر هنا صاحب اليد اليابسة. لا بأس إن لم يُشفَ. المهمّ أن لا تُمسّ شريعة السبت (مر ٣:١ – ٦). وبما أن شريعة السبت مُسَّتْ، «خرج الفريسيون وتشاوروا مع الهيرودسيّين ليقتلو يسوع» (آ ٦).

(١٨) Voir C. H. DODD, *Les Parabols du Royaume de Dieu*, Paris, Seuil, 1977; J. JEREMIAS. *Les Paraboles de Jésus,* Le Puy, éd. Mappus, 1962. Avec le caractère polémique de ces paraboles, il y a toujours une clé politique. Cela permet à la communauté de ne pas rester prisonnière du climat qui a vu éclore ces paraboles, mais de les lire à la lumière de la résurrection et dans un contexte ecclésial loin de leur origine.

بين تذكّر «محض» ليسوع، الذي يظهر ولا يمكن أن يختفي، فيعود بنا إلى ما قبل الفصح، وبين تفسير يتمّ بعد الفصح بواسطة الجماعة، هناك عمل أدبيّ على مستوى الفكر وعلى مستوى النهج. لا نستطيع أن نلغي وجهة على حساب الأخرى. ومن خلال ما تدوّن في الأناجيل، نستطيع أن نكتشف دوماً الخيط الذي يقودنا عبر الخبر، من يسوع التاريخ إلى مسيح الايمان، ومن مسيح الايمان إلى يسوع التاريخ.

ب – نظرة إلى الوثائق

إن عمل التدوين هذا الذي أشرنا إليه، يدعونا في النهاية، إلى بعض الملاحظات حول الوثائق التي بين أيدينا، والتي تتيح لنا أكبر أمانة ممكنة لتذكّر قبل فصحيّ ليسوع. وبعبارة أخرى، نحن نتساءل عن وجود «وثيقة» يمكن أنْ تُعتبر ينبوعاً لسائر ما نقرأ في الانجيل الذي صيغ سنوات عديدة بعد الأحداث التي تمّت على طرقات الجليل واليهوديّة.

ننطلق من الأناجيل الازائيّة، من مرقس ومتّى ولوقا، لأننا في الواقع أمام ثلاث وثائق يمكن أن تتلاقى، حين نضع النصّ بإزاء النص الآخر، نضع متّى مقابل لوقا ومرقس. ما نلاحظه هو أن مرقس يشير إلى ما تذكر الجماعة عن يسوع، في كل واقعيّة، وإن صدم الانتظار المسيحانيّ أو ما تجاوب مع حاجات الكنيسة في ما بعد. لهذا، نستطيع القول إننا إذا أردنا أن نصل إلى يسوع القبل فصحيّ، نعود إلى مرقس. ونمتلك مرجعاً آخر شارك فيه متّى ولوقا. هو المعين الذي منه استقى هذان الانجيليان الآخران، عظة الجبل (في مت ٥ –٧) وعظة السهل (لو ٦ :٢٠ –٤٩) وأمور أخرى. هذا المعين الذي قد يكون مكتوباً في الآراميّة، ضاع وبقي لنا منه ما نقرأ في متّى ولوقا. وكل انجيليّ حاول أن يعيد تدوين هذا المرجع الأساسيّ: توجّه متّى إلى اليهود، فانطلق من الوصايا المعروضة في التوراة، قيل لا تقتل، أما أنا فأقول لكم (مت ٥ :٢١)؛ أما لوقا فترك الاطار اليهوديّ، وتوجّه مباشرة إلى الوثنيين. «أقول لكم أيها السامعون» (لو ٦ :٢٧).

ومع ذلك، نستطيع حين نقرأ النصّين، أن نكتشف الماويّة الأولى. ونأخذ التطويبة الأولى. قال مت ٥ :٣: «هنيئاً للمساكين بالروح، لأن لهم ملكوت السماوات». وقال لو ٦ :٢٠: «هنيئاً لكم أيها المساكين، لأن لكم ملكوت الله». نجد ثلاثة اختلافات بين النصّين. لوقا يتحدّث فقط عن «المساكين»، ومتّى عن «المساكين في الروح». صيغة متّى صيغة الغائب (لهم)، وصيغة لوقا صيغة المخاطب (لكم). وفي النهاية، ما هو الأقرب إلى الأصل؟ «ملكوت الله» (لوقا) أو «ملكوت السماوات»؟

ونبدأ بالاختلاف الأول، اعتبر متّى أن يسوع هو موسى الجديد وصاحب التشريع النهائيّ. لهذا تحدّث عن عالم خلقيّ، عن الفضيلة. فالفقر في حدّ ذاته ليس فضيلة. بل الفقر «في الروح». هذا يعني أن المعين تحدّث فقط عن «الفقراء». في الاختلاف الثاني، لوقا هو الذي ترك «المعين»، فأراد أن يتوجّه إلى «التلاميذ» في صيغة المخاطب الجمع (هنيئاً لكم)، لا إلى الجموع (هنيئاً لهم). وبما أن سامعي يسوع كانوا من اليهود الذين لا يرون ضرورة في التلفّظ باسم الله، فالمعين تحدّث عن «ملكوت السماوات»، لا عن «ملكوت الله»، كما فعل لوقا. المعنى هو هو، وحين يقول اليهوديّ «السماء» فكأنّه يقول «الله»[(١٩)].

ونكتفي بمثل أخير، لئلاّ نطيل الكلام، هو الإنباءات بالآلام. حين نقرأها وهي ثلاثة، نحسّ كلّ مرة بوجود تفاصيل جديدة. في الإنباء الأول، «ابن الانسان، ينبغي أن يتألّم كثيراً» (مت ١٦ :٢١؛ مر ٨ :٣١؛ لو ٩ :٢٢). من يكون السبب؟ العالم اليهودي فقط: الشيوخ ورؤساء الكهنة والكتبة. «يُقتَل وفي اليوم الثالث يموت». لا كلام سوى عن الموت والقيامة.

(١٩) *Le message des béatitudes*, Cahiers Evangile, no 24, Paris, Cerf, 1978; J. DUPONT, *Les Béatitudes,* t. I, II, III, Paris, Galaldae 1969, 1973; P. A. GIGUERE - J. MARTUCC - A. MYRE, *Cri de Dieu, espoir des pauvres*, éd. Paulines et Apostolat des éditions, 1977.

في الإنباء الثاني، يزيد متّى كلاماً عن حزن التلاميذ (مت ١٧:٢٣). وكل من مرقس (٩:٣٢) ولوقا (٩:٤٥) أن التلاميذ «لم يفهموا هذا الكلام». في الإنباء الثالث، نرى دور الأمم، أي الرومان مع بيلاطس، ثم الهزء والجلد والصلب، كما في مت ٢٠:١٨ – ١٩. في مر ١٠:٣٣ – ٣٤، بعد الهزء والبصاق والجلد، دُوِّن الكلام عن الصليب. في لو ١٨:٣٢ – ٣٤، كلام أيضاً عن دور الأمم في مقتل يسوع: «يُستهزأ به، يُشتَم، يُبصق عليه، يجلدونه، يقتلونه».

من أراد أن يأخذ هذا الكلام على أنه خرج بحرفيّته من فم يسوع، يقع في صعوبات لا مخرج منها. أيكون الانجيليون خانوا أقوال يسوع وكتبوها كل واحد حسب مزاجه؟ ثم، كيف لا يذكر مرقس ولا لوقا الصلب، وكأنهما ما علما أن يسوع مات صلباً؟ أتُرى متّى أراد أن يكون في خط بولس الذي عاد إلى لعنة المصلوب ولعنة الخطيئة (غل ٣:١٣ – ١٤)؟ الأمر معقول.

لا شكّ في أن يسوع ما قال هذا الكلام بحرفيّته، بل، عبّرت عنه الجماعات المسيحيّة على ضوء ما حدث ليسوع في آلامه. ما نعتبره كلام يسوع هو موته القريب، والأعداء يحيطون به. أما التفاصيل فجُعلت في فم يسوع، وهو المستعدّ لأن يتقبّل الموت بأي ظرف كان، وهو الذي قال عند مجيئه إلى العالم في خط مز ٤٠: «ما أردت ذبيحة وقرباناً، فقلت: ها أنا آتٍ لأعمل مشيئتك يا الله» (عب ١٠:٨ – ٩).

خاتمة

مشروعٌ طويل، الانطلاقُ من النصّ الانجيليّ الذي خرج من فم يسوع ومن يده ومن حياته، قبل الآلام والموت، لكي نصل إلى ذاك الذي وصلت إليه الكنيسة على ضوء القيامة، التي منحت النصوص «العادية» في نظر الناس، معنى إلهياً في نظر التلاميذ. هذا ما يبعدنا عن حرفيّة الأناجيل التي تبلغ بنا إلى أصوليّة بها يصبح الخبر الانجيليّ قلعة مغلقة ندور حولها ولا نجسر على الدخول إليها. ولكن دراسة

النصّ في حرفيّته، وفي الإطار الذي حصل فيه، حين كان يسوع على الأرض، أمرٌ لا يُستغنى عنه، لئلاّ نخلق إنجيلاً على مزاجنا وعلى قياسنا، فيكون فيه كل شيء ما عدا كلام الله. ذاك ما فعله مثلاً رينان في **حياة يسوع**، أو جبران **في يسوع ابن الانسان**. وآخر ما قرأت **الانجيل الخامس** لشوقي إبراهيم خير الله (بيسان، ٢٠٠٤) الذي لا يبتعد كثيراً عن فريس أو جاك دوكان في كلامه عن يسوع وأمّه العذراء. نشكر هؤلاء الذين يعودون بنا إلى أريوس الذي مات في القرن الرابع، فيجعلون يسوع في الغيوم، أو ينسون لاهوته من أجل كلام عن ناسوته، فيجعلون عليه العنف لأنهم من أهل العنف. هكذا ينزل يسوع إلى مستواهم ولا يرتفعون هم إلى مستواه. ويجعلونه عاشقاً متزوجاً، لأن مفهوم الجنس والعلاقة بين رجل وامرأة، في الزواج أو خارج الزواج، سيطر على كل مفهوم آخر. مع هؤلاء نستعدّ لأن نعيش في ملكوت إلهي يكون أكلاً وشرباً، يتزوّج فيه الناس ويزوّجون، لأن الخيال سيطر على الواقع الانجيليّ، ولأن كلام البشر سيطر على كلام الله. وهكذا بعد أن نقتل «الله» نستعدّ لأن نقتل الانسان، ونضحّي بالضعفاء والمرضى والعجّز من أجل بناء حضارة تركت وراءها ستين مليون قتيل خلال الحرب العالميّة الثانية. كلاّ ثمّ كلاّ. لهذا، انطلقت دراستنا من «التاريخ» لكي نتعرّف إلى يسوع الذي عاش في مكان محدّد، في فلسطين وفي زمان محدّد، ووصلت إلى مسيح الإيمان؛ فهو بقيامته يرفع البشريّة إلى مستوى الألوهة بعد أن صعد هو إلى السماء وجلس عن يمين الآب. ذاك هو سرّ التجسّد في كماله، ذاك الذي نادى به الملائكة يوم ولادته ووضْعه في القمط: «نبشّركم بخبر عظيم يفرح له جميع الشعب: وُلد لكم اليومَ مخلّص في مدينة داود، هو المسيح الربّ» (لو ٢:١١).

يسوع التاريخي
التتمة بين العهدين القديم والجديد

الأب د. كميل وليم سمعان

مقدّمة

لا يعلن النبيّ عن المستقبل، ولكنه يفهم أحداث الحاضر ويتعمّق فيها، على ضوء إيمان وتقاليد الآباء، وبذلك يكتشف مخطّط الله في التاريخ، ويصبح بانياً للأحداث. نتيجة هذا المنظور مسألة يتّفق عليها الجميع: كيفيّة فهم النبوات عن المسيح، وبأي معنى تسمّي عبارات مثل هذه مسيحانيّة. إنه تساؤل يمتدّ إلى كل الأنبياء، وينطبق بنوع خاص على كتاب أشعيا الأول (أش ١ – ٣٩)، الذي اعتبره التقليد أكثر الكتب التي تضمّ نبوءات عن المخلّص الربّ، ويستشهد بها إنجيل متّى.

نتناول الآن المعطيات النقديّة عن هذا الموضوع.

كان يسود، حتّى منتصف القرن العشرين، رأي يقول بوجود عدد كبير من النصوص المسيحانيّة (مثلاً، أش ١:٣، ٦). تغيّر الرأي الآن، إذ تعتبر النصوص التي تتناول المستقبل ليست بكثيرة. يبرز منها خمسة إلى عشرة نصوص يمكن تسميتها نبوءات مسيحانيّة، بحصر المعنى.

سوف نتناول ثلاثة نصوص من كتاب أشعيا، ونؤكد أننا لا نريد أن نلغي، من حيث المبدأ، النبوءات المسيحانيّة، بقدر ما نريد إظهار طبيعة الرجاء المسيحاني، والعلاقة بين أشعيا ويسوع. بذلك نلقي الأضواء على الموضوع الكلاسيكي للنبوءات ودرجات ومراحل الخلاص التي لم تتمّ بعد.

١ – النصّ

«ها إن الصبية تحمل فتلد ابناً وتدعو اسمه عمانوئيل» (أش ٧:١٤).

تمثل الآيات أش ١٠:٧ – ١٧ الجزء المركزي لوحدة أدبية أوسع تمتد حتى الفصل الثامن (٢:٧–٨:٨؛ ٢ مل ٥:١٦ – ٩)، وتتناول حرب الأخوة، التي استدعت تدخل النبيّ. تضمّ هذه الوحدة الأدبيّة المتسعة ثلاثة مشاهد:

اللقاء بين آحاز وأشعيا بصحبة ابنه شآرياشوب = ٣:٧ – ٩

علامة العمانوئيل التي يعطيها الله = ١٠:٧ – ١٧

إعلان مولد ثاني أبناء أشعيا = ١:٨ – ٨

وبالتالي يدور المقطع حول ثلاثة أطفال: **شآرياشوب**، ابن أشعيا، بحضوره الصامت لقاء أشعيا وآحاز، في أكثر الأماكن احتياجاً للتحصين والتقوية، وهو قناة البِرْكَةِ العليا المؤدية إلى طريق منظف الثياب (أش ٣:٧). إنه إعلان رجاء، باسمه: **البقية تعود أو تبقى/تسكن، ثم الطفل الذي سيولد** (١٤:٧)، الذي يعطي أساساً وتعضيداً لهذا الرجاء لأن **الله – معنا**؛ والثالث هو ثاني أبناء أشعيا: **مَهِرْ شَلَلْ حَشْ بَز = بادر إلى السلب، أسرع إلى النهب** (١:٨ و٣)، يجعل الخلاص من فَقَح بن رمليا ورصين أمراً ملموساً. يبرز الطفلان الأخيران أن الخلاص قريب: «**لأنه قبل أن يعرف الصبي أن يرذل الشر ويختار الخير، تُهجر الأرض التي أنت تَخافُ مَلِكَيها**» (١٦:٧)؛ «**لأنه قبل أن يعرف الصبي أن ينادي يا أبتِ، يا أمي، تُحْمَل ثروة دمشق وغَنيمةُ السامرة إلى أمام ملك أشور**» (٤:٨)، وشآرياشوب (الطفل الأول)، بجوار أشعيا أبيه الذي يطمئن ويبعد كل إحساس بالخوف والتخاذل: «**تنبه، وكن هادئاً ولا تخف، ولا يضعف قلبك**» (٤:٧).

يدور كل مشهد في رواية تنتهي نهاية سعيدة: نبوءة خلاص وفرح مشروط، أي مقترن بتهديد. وإليكم جدولاً بذلك:

القسم	لقاء أشعيا – آحاز	عمانوئيل	مَهِر شَلَل حَشْ بَز
الرواية	٢:٧ – ٦	١٠:٧ – ١٣	١:٨ – ٣
رسالة فرح	٧:٧ – ٩أ	١٤:٧ – ١٦	٤:٨
تهديد	٩:٧ب	١٧:٧ – ٢٥	٥:٨ – ٨

٢- التفسير

في لحظة صعبة للغاية بالنسبة إلى مدينة يحاصرها جيشان، جيش فَقَح بن رمليا ملك إسرائيل، وجيش رصين ملك أرام، يدعو النبي إلى الهدوء والاطمئنان والثقة. وسوف يكرر النبي نفس الدعوة في السنوات اللاحقة: «**في التوبة والراحة كان خلاصكم، وفي الطمأنينة كانت قوتكم**» (أش ١٥:٣٠). إنه الموقف الذي يجب أن يتخذه الشعب تجاه حرب لم يردها الله: «**إسمع، يا إسرائيل، أنتم اليوم مقتربون إلى الحرب مع أعدائكم، فلا تتراخَ قلوبكم، ولا تخافوا، ولا تضطربوا، ولا ترتعدوا من وجوههم**» (تث ٣:٢٠). فأمام الله، الذي سيقول عنه: «**يكون نور إسرائيل ناراً، وقدوسَه لهيباً، فيحرق ويلتهم**» (١٧:١٠)، أمامه يصبح المَلِكان «**ذَنَبَي جمرتَين مدخّنتَين**» (٤:٧). إن ثقة أشعيا وطيدة وثابتة لأن المَلِكَين يحاربان مخطط الله ويقاومانه، وبالتالي لن يستطيعَا النجاح في إسقاط آحاز عن العرش، وتمليك بن طبائيل، الذي قد يكون أحد أبناء عُزِّيَا من زوجة سورية: «**لا يقوم الأمر ولا يكون**» (٧:٧).

ترتكز هذه الثقة على أساس متين، هو نبوءة ناتان النبي الذي يَعِدُ داود النبي، باسم الربّ: «**يكون بيتك وملكك ثابتين إلى الأبد أمام وجهك، وعرشك يكون راسخاً إلى الأبد**» (٢صم ١٦:٧).

إن الاختبار الإيماني، أي الاتكال على الله وحده، هو حكمة سياسيّة: عدم الخوف من تحالف إسرائيل وسوريا، وعدم الانضمام إلى هذا التحالف، من جهة، ومن جهة أخرى، عدم الخوف من حلف تجلت فلآصر الثالث ملك أشور أو التحالف معه، لأن هذا يتحول سريعاً من مخلِّص إلى مستعبد. تكون الثقة في الله وحده. يطلب النبيّ من الملك، لكي يثبت إيمانه الضعيف، أن يطلب آية مقنعة. يشير هذا إلى الكليّة، أي في أي مكان. وتبدو إجابة الملك إجابة احترام: «**لا أسأل ولا أجرب الربّ**» (١٢:٧). في الواقع لا يطلب آحاز الآية لأنه يشك في أنها تتحقّق.

يعتبر آحاز الله بعيداً عنه، بعيداً عن الحياة، غير عابئ باحتياجات الإنسان. إن آحاز ليس ملحداً، ولكن إيمانه بالله قاصر، لا يستطيع أن يتصور إلهاً يسير مع

الإنسان، يكون **الله – معنا**. لا يقبل أشعيا أي شك في هذا الإله القريب من الإنسان في الأخطار، الإله الأمين على وعوده: «**إن لم تؤمنوا لن تأمنوا**» (٧:٩). يعني هذا التعبير القويّ أنه حتى المؤسسات السياسيّة الدينيّة، الهيكل، الإيمان، الاستقرار السياسيّ، هي بمثابة العلّة والمعلول، السبب والمسبّب في حياة الشعب المختار. إنّه لا يشجب كل المبادرات السياسيّة، ولكنه يشجب تلك المبادرة التي تُعرّض أولويةَ الإيمان للخطر: إن طلب مساعدة أشور هو عدم ثقة في قدرة الله. ويظهر الفرق بين إله الملك وإله النبي في عبارتَي: «**الربّ إلهك**» (٧:١٠)، و«حتّى **تسئموا أيضاً إلهي**» (٧:١٣).

يعرف الله احتياجات الإنسان. عندما يرفض الإنسان مساعدة تقدّم له فإن هذا إدعاء وعدم ثقة، وليست تجربة عندما يطلب الإنسان نفسه آية: «**جيل فاسد فاسق يطلب آية ولن يُعْطَى سوى آية يونان**» (مت ١٦:٤). يدعو أشعيا النبي آحاز الملك أن يثق في كلمة الله أكثر من ثقته واتكاله على المساعدة البشريّة. إن الخوف من الناس، والله يحرس ويخلص ويدافع، لهو عدم إيمان، ويعرّض للخوف الأكبر، الذي يسبّبه الله ذاته.

يعطي الله الآية الجديدة مجاناً، سواء قبلها الملك أو لم يقبلها، وهي تهدف لإثبات أمانة الله على وعوده. سيجتاح الخوف والرعب يهوذا وأورشليم أمام جبروت أشور بسبب عدم أمانة آحاز وعدم إيمانه. تسلك نبوءة أشعيا هذا الطريق المزدوج.

٣- من هو الصبي

هناك أربعة أدلة تثبت أن المقصود بالصبي هو حزقيا ابن آحاز، وأن الصبية هي زوجة آحاز.

١". سبب تاريخي

يكثر ذكر الخلاص من الأعداء المحاصِرين. يدعو هذا الأمر إلى استبعاد أن يكون الموضوع عن أحداث المستقبل. فكيف يمكن أن يحل ميلاد صبي في

المستقبل مشاكل يهوذا الحالية، ويعطي السلام ويسكبه في قلب الملك الذي «**اضطرب اضطراب شجر الغاب في وجه الريح**» (٧:٢)؟

بالعودة إلى أحداث التاريخ، يتضح أن حزقيا ولد سنة ٧٣٢/٧٣٣ ق.م.، بعد حرب الاخوة بقليل.

٢". سبب لغوي

بالإضافة إلى السبب التاريخي السابق ذكره، هناك سبب لغوي. تُسَمَّى أُمُّ الصبي "**عَلْمَهْ**"، ومعناها "**الشابة**"، حسب الترجمة السبعينية خمس مرات من سبعة:

خر ٢:٨: فذهبت الفتاه ودعت أم الولد.

ελθοῦσα δὲ ἡ νεᾶνις ἐκάλεσεν τήν μητέρα τοῦ παιδίου.

أم ٣٠:١٩: طريق الرجل مع العذراء.

Καὶ ὁδοὺς ἀνδρὸς ἐν νεότητι.

مز ٦٨ (٦٧): ٢٦: وفي وسط العذارى ينقرن بالدفوف.

ἐν μέσῳ νεανίδων τυπανιστριῶν.

نش ١:٣: فلذلك أَحَبَّتْكَ العذارى.

διὰ τοῦτο νεάνιδες ἠγάπησάν σε.

نش ٦:٨: والأبكار لا عدد لهن.

καὶ νεάνιδες οὐκ ἔστιν αριθμός.

وكذلك الترجمات اليونانيّة الأخرى: أكويلا وسيماخوس وتيودوسيون، لا بل أنها تترجم الكلمة بـ "شابة" حتى في الحالتين الأخيرتَين.

تك ٢٤:٤٣: هاءنذا واقف على عين الماء، فالفتاة التي تخرج لتستقي

καὶ ἒσται ἡ παρθένος ἧ ἂν ἐγὼ εἲπω Πότισόν με μικρὸν ὓδωρ ἐκ τῆς ὑδρίας σου.

أش ٧: ١٤: ها إن الصبية تحمل فتلد ابناً وتدعو اسمه عمانوئيل.

ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱον καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνοκα αὐτου ᾿Εμμανομήλ.

٣. براهين واعية

لا تستند البراهين التي يحاول الشراح أن يثبتوا بها أن المقصود بهذا النص مباشرة هو ابن مريم، على أدلة علمية قوية. تمّ ميلاد المسيح بعد أكثر من سبعة قرون من هذا النص، الذي يريد أن يكون إعلان خلاص سريع.

حاول بعض العلماء نقل الآيتين ١٤ – ١٥ إلى نهاية الفصل، لإعطاء النصّ مفهوماً مسيحانياً.

يركّز التفسير المقترح على تدخل إلهي يتمّ في حياة الانسان في «**اللحظة**»، «**اليوم**»، ويمنح الخلاص الآن، كنوع من الضمان للتدخل في المستقبل. يمتزج الله ويتداخل في الأمور البشريّة: إن فهم النص فهماً يرجع الخلاص ويرجئه فقط إلى المستقبل يعني أن **الله – معنا** مضاد لطبيعة التجسّد. وكيف يمكن، في هذه الحالة، أن نفهم ذكر متّى لنص أشعيا بعد قصة ميلاد يسوع المسيح (مت ١: ٢٢ – ٢٣)؟ هل استشهاد متّى بنص أشعيا في غير موضعه؟

٤. لا يذكر متّى نص اشعيا لكي يثبت بتولية مريم العذراء، وهو أمر لم يكن معروفاً قبل المسيح، كقيمة للبتولية في حدّ ذاتها. لقد سبق متّى وأكّد مرّتين الميلاد البتوليّ:

(١) أعلن متّى ٤٢ مرّة (١٤ × ٣) أن الرجل هو الذي ينجب. فلان ولد فلان... ولكنه يتحاشى هذه الصيغة في كلامه على يوسف ويسوع، إذ يقول: «**يوسف، زوج مريم، التي ولد منها يسوع، وهو الذي يقال له المسيح**» (مت ١: ١٦).

(٢) يؤكد متّى، بعد ذلك بقليل، أن مريم «**وُجِدَتْ حبلى، قبل أن يتساكنا معاً، حاملاً من الروح القدس**» (مت ١: ١٨).

ويذكر متّى نص أشعيا انطلاقاً من نفس الاهتمام: الله يظل أميناً على وعوده، التي تتم في ميلاد ابنه يسوع، كما ظل أميناً في ميلاد حزقيا. فكما كان حزقيا علامة خلاص لمعاصريه، الذين نجوا من مؤامرة التحالف السوري – الإسرائيلي، كذلك يخلص يسوع شعبه من خطاياهم: «**لأنه هو الذي يخلّص شعبه من خطاياهم**» (مت ١: ٢١).

تنطبق كلمات أشعيا بطريقه مباشرة على حزقيا الذي سيصبح رمزاً للمسيح. وهكذا تبرز المسيحانية بالأمثال أو الرموز، فحزقيا هو مثال أو رمز المسيح. ومن المعروف أن هذه النوعية (Typologie) مشهورة جداً، فعدد كبير من شخصيات العهد القديم اعتبرت رمزاً لشخصيات من العهد الجديد. ولا يقتصر الأمر فقط على الأشخاص، بل يمتد إلى الأشياء: المنّ يرمز إلى الافخارستيا، الحمل الفصحي يرمز إلى صلب يسوع المسيح، الخ.

لا يلقي نص اشعيا الضوء على صورة المسيح، بقدر ما تلقي صورة يسوع المسيح الضوء النهائي والحاسم على وعد أشعيا.

كتب الأب ألُونْسُو شُوكِل، وهو أحد علماء الكتاب المقدس: «**تعودنا النظر إلى التاريخ على أنه أحداث متتالية يتبع التالي فيها السابق. بموجب هذه النظرية يرجع كل شيء إلى داود وإلى تحقيق وعد الله لداود. علينا أن نكتسب نوعية أخرى من الرؤية والنظرة: تاريخ يتقدّم إلى الأمام في اتجاه هدف محدّد. ويجد معناه واستمراريّته في هذا الهدف. يعود كل شيء، بموجب هذه النظرة، إلى المسيح المنتظر وكلمة الله ووعوده لداود تستند إلى كلمة الله: المسيح. وهذا يبرّر قراءة مسيحانيّة وَمْريُولوجيّة للنصّ**».

لقد أُعيدت قراءة هذا النص أكثر من مرة قبل أن يتلقّفه إنجيل القدّيس متّى. فهناك إعادة قراءة في أش ٩، أش ١١.

الترجمة السبعينيّة لكلمة "عَلْمَهْ" بـ παρθενος، والأفعال في المستقبل تبرّر البعد الاسكاتولوجيّ لحدث لم يعد قريباً، ولم يصبح بعد شهادة عن إيمان بعذروية الميلاد، أي بدون أن يكون نص الترجمة السبعينيّة شهادة أكثر قرباً منه.

يسوع بولس

الأخت باسمة الخوري الأنطونية

مقدّمة

يمكن للبعض أن يُظن بأن الدخول في عالم يسوع بولس هو دخول في عالم جديد مغاير تماماً لما نجده في باقي كتب العهد الجديد. لا! إن مسيحانية يسوع بولس تعكس في قسم كبير منها ما آمنت به الكنيسة الأولى، وقد كان بولس من أهم قادتها، وتعبّر كتاباته عن فكر الكنيسة بهذا الصدد صدى لما نجده في مختلف كتب العهد الجديد. لكن هذا لا ينفي خصوصية بولس والميزات التي انفرد في تقديم يسوع من خلالها.

فهل يمكننا التكلم على يسوع بولس؟ أو على يسوع وبولس؟ ومن هو يسوع الذي يسيطر على فكر بولس بشكل كامل؟ هل هو يسوع نفسه الذي عاش ومات وقام؟ هل هو نفسه الذي تكلم عنه الإنجيليون؟ وهل عرفه بولس مرة واحدة ووحيدة؟ الخ. أسئلة طرحها الكثيرون عبر الزمن، وشكلت العديد من العثرات، كما ساهمت في الكثير من الخيرات.

ترتبط معرفتنا لبولس وأفكاره بما كتبه من رسائل خلال ٢٥ سنة من حياته الرسولية، وبالتالي فنحن مجبرون على اللحاق به في مسيرته عبر السنوات والخبرات المتعددة في محاولة لفهمه. تكشف لنا هذه المسيرة طريقته في التشديد على ناحية ما أكثر من ناحية أخرى وذلك بحسب تقدّم مراحل إيمانه ورسالته.

بين بولس والإنجيليين

عندما نترك الأناجيل وندخل عالم رسائل القديس بولس، نجد أنفسنا أمام

مفارقة (paradoxe) لا يمكن تجاهلها: فمع الرسائل نقترب من تاريخ الأحداث، لكننا في الوقت عينه نبتعد عن أصولها وتفاصيلها. لقد عاصر القديس بولس يسوع، وعرف الذين تبعوه منذ البدء، كما تعرّف إلى تلاميذه الأقربين بطرس ويوحنا ويعقوب "أخ الرب" (غل ١: ١٨ي؛ ٢: ٩). دخل بولس باكراً جداً في علاقة مع التيار المسيحي، وذلك بعد سنوات قليلة من موت يسوع، لكنه مع ذلك ابتعد عن هذه المجموعة الأولى، وأعلن مراراً بأن مصدر "إنجيله" المختلف عن غيره (والإنجيل عنده هو بمعنى رسالة)، لم يكن يسوع الأرضي، ولا تقليد بشري تناقله الناس، بل المسيح القائم من الموت، الذي كشفه له الله بطريقة استثنائية (غل ١: ١١-١٧؛ راجع ١ كور ١١: ٢٣؛ ١٥: ٣أ).

يضع بولس نفسه إذاً أبعد من التقاليد التي تتجذّر في رسالة يسوع الأرضية والتي كتبها الإنجيليون فيما بعد. وفي كل الأحوال، فإن الرسائل البولسية أتت متأخّرة عن رسالة يسوع الأرضية وعن بدايات جماعة ما بعد القيامة[١]. فهو بالتالي لا يستطيع أن يقرّبنا من أصول حركة يسوع (إذا جاز التعبير)، بل من رؤساء الجماعة الأولى، لكن أهمية هذه الرسائل تكمن في أنها وصلتنا منه مباشرة دون تداخلات التناقل الشفهي الذي يصعّب الدراسة النقدية للأناجيل. بهذا المعنى فإن رسائل بولس هي المصادر الأولى للتقليد المسيحي[٢].

وصلنا فكر القديس بولس من خلال رسائل، مما يعني صعوبة الوصول الى صورة يسوع التاريخية، على غرار ما نفعل من خلال الأناجيل. ففيما هدفت الأناجيل علانية الى نقل صورة يسوع، تأتي رسائل بولس في مناسبات معيّنة ولأسباب محدّدة (باستثناء الرسالة الى روما)؛ وإن كان تفسير بولس لشخص

(١) راجع E.P. SANDERS, *Paul and Palestinian Judaism*, Philadelphie, 1985, p. 423 s.

(٢) ينسب التقليد المسيحي إلى القديس بولس ١٤ كتاباً من أصل ٢٨ يؤلفون العهد الجديد. لكن الدراسات لا تؤكد إلا نسبة النصف تقريباً (١ تسالونيكي؛ ١ و٢ كورنتس؛ فيلبي؛ فيلمون؛ غلاطية؛ روما) وما زالت نسبة الرسائل الباقية (٢ تسالونيكي؛ أفسس؛ كولسي؛ ١ و٢ تيموتاوس؛ ١ و٢ طيطس) مختلف عليها من قِبل الباحثين. من هنا نفهم تعدد المفاهيم اللاهوتية في هذه الرسائل الأخيرة، مما يضعنا في الأجواء الصعبة التي سادت إثر تعدد الطرق لفهم لاهوت القديس بولس.

يسوع ولعمله عنصراً اساسياً في كل ما ينقله في رسائله، فإنه لا يشكّل موضوع هذه الرسائل. وفي حين يستعمل الإنجيليون كل البراهين اللازمة لإظهار صورة يسوع بأشكال مختلفة، إن من خلال التقاليد أو من خلال نصوص السبعينية، يستعمل بولس تفسيره للمسيح، بهدف دعم منطقه تجاه أعدائه، وبلورة تعليمه الخاص بالمسيح.

فهل يمكننا بعد ذلك أن نتكلم عن يسوع عند بولس، أم عن يسوع المسيح كما عرفه بولس وبشّر به: يسوع بولس؟

يسوع بولس

لم يتعرّف بولس الى يسوع في حياته البشرية. لم يعرف نظرته ولا صوته ولا فرادة حضوره، فلم يستطع بالتالي أن ينقل لقارئيه هذه التفاصيل، التي هذه تجعل من الاناجيل كتباً لا مثيل لها ولا بديل. لكن الخبرة التي عاشها بولس مع المسيح، والبعد الذي عرف كيف يراه، والطريقة التي عبّر فيها عن ذلك، هي أيضاً أمور لا يمكن استبدالها.

بدأ كل شيء بالنسبة له مع ظهور يسوع له على طريق دمشق، فكانت له رؤية القائم من الموت بمثابة كشف إلهي خصّه به الله. يبدو نص خبر هذا الظهور كصفحة إضافية من صفحات الأناجيل، زادت على شهادات الاثني عشر خاتمتها الضرورية. فكما لا يمكن للكنيسة أن تستغني عمّا رآه التلاميذ الأوائل من يسوع وما سمعوه، وتلقّوه، ولمسوه منه، كذلك لا يمكنها تجاهل ما يريد الرب إعطاءها من خبرات روحية جديدة، ومسؤوليات رسولية غير منتظرة. هكذا التقت خبرة بولس بخبرات الاثني عشر وكمّلتها.

لم يفصح بولس أبداً عمّا كان حدث دمشق بالنسبة له. فإن كان كتاب أعمال الرسل ينقل إلينا حواراً جرى بين بولس ويسوع المسيح القائم من الموت[٣]،

(٣) أع ٩: ١-١٩؛ ٢٢: ٣-٢١؛ ٢٦: ٩-٢٣ ونلاحظ بعض الاختلافات بين هذه النصوص.

فبولس لم يستطع كتابته، وكأن هذا الحدث الكياني يتخطّى الكلمات البشرية. ولكن ما يظهر من نصوص الأعمال، كما من الرسائل وخاصة غل ١: ١٥-١٧ (راجع ١ كور ٩: ١؛ ١٥: ٨؛ أف ٣: ٨)، هو أن بولس وجد ذاته، على طريق دمشق، محاطاً بشخص يسوع المسيح الذي اخترق أعماق كيانه. ففي حين كان بولس قد سخّر كل قواه للتخلّص من الايمان المسيحي، كان يسوع المسيح موجوداً في حياته، وإذا به يظهر له في مجده الإلهي، ويحمّله مسؤولية رسالة بلا حدود، مؤكّداً له بأنه لن يتركه أبداً. ومنذ ذلك الحين لم يعد لكيانه من معنى إلا من خلال هذا الوجود الراسخ الأكيد بأنه: "إن أكلنا أو شربنا... إن عشنا أو متنا فنحن للرب... إن عشنا فللرب نحيا، وإن متنا فللرب نموت" (١ كور ١٠: ٣١؛ رو ١٤: ٧)، فأعلن "الحياة عندي هي المسيح، والموت ربح" (فيل ١: ٢١)، وأكد "أنا أحيا: لا أنا بل المسيح يحيا فيّ، لقد أحبني ابن الله، وبذل نفسه من أجلي" (غل ٢: ٢٠)

يسوع بولس من خلال الحياة بيسوع

"الحياة هي المسيح" (فيل ١: ٢١). أمام عبارة كهذه نتساءل: هل أراد بولس من خلال هذه العبارة أن يعرّف بالحياة أم أن يعرّف بالمسيح؟

لا يمكن تفسير هذه العبارة بشكل دقيق، لكن من الواضح أنها أكثر من صرخة شغف، إنها تعبير حار عن حقيقة يعيشها بولس يومياً وكأنها أفق كيانه الدائم. لقد اكتشف بولس أن الحدث الأساسي، الذي حوّل حياته وجعل منه خادم الإنجيل ورسوله، ما هو في الحقيقة، إلا استعادة لمسيرة يسوع ومصيره في حياته الشخصية. هذا ما شكّل نقطة الإنطلاق الأولى في حياته الجديدة، فكانت محاولة لفهم لمعناها على ضوء حياة المسيح. فكما اتُهم يسوع بالتجديف وقُتل باسم الشريعة، كان على بولس، كي يطيع صوت من قبض عليه

(٤) كانت علاقة بولس بالتلاميذ الأوائل معقّدة وصعبة أحياناً، كما كانت علاقته صعبة مع المرسلين المسيحيين الذين ينعتهم أحياناً بالكلاب، والرسل الكذابين، وخدم الشيطان (فيل ٣: ٢؛ ٢كور ١١: ١٢-١٤)، والإخوة الكذابين (غل ٢: ٤)، الذين يبشرون بـ "إنجيل مختلف"، وبـ "يسوع آخر".

(فيل ٣: ١٢)، أن يتألم من قطيعته مع عالمه اليهودي، وأن يتخلّى عن كل ما يشكّل قوّته المتمثّلة بفخره بأنه يحمل صورة إسرائيل واسم الله الأوحد، إضافة الى تقدير العظماء له، والمستقبل الزاهر الموعود. بعد أن نزعت عنه كل هذه العظمة، لم يعد بولس سوى فردٍ ضائعٍ بين جموع الفقراء الآتين من الجليل، مرتد مرذول من جماعته وأهله من جهة، ومشكوك بصدقه من قبل الرفاق الجدد من جهة ثانية. فكان على بولس أن يحدد موقفه ليجد ذاته. وهكذا لم يقف ضدّ الأوّلين، ولا مع الآخرين[٤]، بل حدد موقفه نسبة الى يسوع المسيح وحده: "بالشريعة متّ عن الشريعة لأحيا لله، وقد صُلبت مع المسيح" (غل ٢: ١٩)[٥]. هكذا تحوّل الصليب، عنوان الهوان والذل، الى رمز المجد والمعرفة الإلهية[٦]. فهم بولس بأن الصليب ليس لحظة مصيرية مرّت في تاريخ الخلاص، بل قاعدة لفهم كل كلمة عن الله، وأساساً لكل تصرّف ولكل عبادة. اعتبر بولس بأن الله قد أظهر ذاته من خلال وجه المصلوب[٧]، فأكّد (في خط إنجيل القديس مرقس)، بأن لا صدقية مسيحية دون أن يهدم الانسان مسلّماته ومنطقه أمام هذا الإله المصلوب (١ كور ١: ١٨-٢: ٥).

(٥) في رسالته الى أهل فيليبي ٣: ٤ب-٦، وهو نص يعود الى ربيع ٥٦، يوم كان في السجن، يحذّر بولس أهل فيليبي من المبشرين المتهوّدين الذين يمكن أن يؤثّروا على الجماعة من خلال ثقتهم الكاملة بالشريعة، "إن كان يحقّ لأحد بالإفتخار...". ومن خلال عرضه لهويته المشرّفة، يقدّم بولس ماضيه على أنه مثال كامل للتقوى اليهودية الشرعيّة لا تشوبه شائبة. وفي رسالته الى روما (التي تعود الى سنة ٥٧ أو ٥٨) حيث يلخّص بولس لاهوته، يشرح الرسول وضع المسيحي الذي تحرر من الشريعة ليخدم تحت "نظام الروح الجديد" (رو ٧: ٦)، ويكمل في رو ٧: ٧-١٧ رسم لوحة مشكلة الانسان الخاضع للشريعة، والمنقسم بين إرادة فعل الخير، وواقعه العملي الذي يدور حول الشر: "الخير الذي أريده لا أعمله، والشر الذي لا أريده اياه أفعل" (رو ٧: ١٨-١٩). بين فيل ٣ ورو ٧ ينقلب حديث بولس عن ماضيه ما قبل المسيحي، لكن النصَّين يقدمان لنا من جهة صورة عن التكامل، ومن جهة أخرى صورة عن القطيعة، اللذين طبعًا عبوره من اليهودية الى المسيحية.

(٦) يشكّل الصليب في الحقيقة محور اللاهوت المسيحي، وقد أخذ دور الرمز في المسيحية، لكن هذا المحور وهذا الرمز ليسا سوى نتيجة لنجاح لاهوت بولس (ومرقس). إن كان متّى ولوقا يخبران حدث الآلام، فكلمات يسوع تأخذ المكان الأهم عند الأول، فيما يعطي الثاني الأهمية لعجائب يسوع ولقاءاته؛ كما يمكن قراءة كتاب أعمال الرسل على خلفية لاهوت القيامة؛ أما بالنسبة إلى القديس يوحنا، فالتجلّي الأعظم هو أن يسوع يعكس "مجد الله" (١١: ٤٠). ويهتم يعقوب بمنطق الطاعة، وبطرس بتثبيت الرجاء.

(٧) هذا ما يقوله مرقس بأسلوبه القصصي، فيقرأ قصة يسوع وخاصة أعاجيبه انطلاقاً من المصلوب: من يحرر البشر من آلامهم وأمراضهم، يدفع حياته ثمناً لذلك، وهو ما وجد تلاميذه صعوبة في قبوله (٨: ٣١-٣٨؛

إنطلاقاً من هنا، بدأ بولس مشواره اللاهوتي فشكّلت قصته الشخصية مفتاحاً لقراءة اللاهوت. فالانقلاب الكياني الذي كان في أساس ايمان بولس المسيحي، هو في الوقت عينه، الحدث المؤسس للاهوته، والمنطلق الأول لطريقة فهمه للمسيح يسوع. لقد كان العبور من اليهودية الفرّيسية الى المسيحية، زلزالاً كيانياً في حياة بولس، فتجسّد ارتداده الإيماني ارتداداً لاهوتياً(٨).

فمن هو يسوع بولس؟

لا يحدد بولس شخصية يسوع إلا بطريقة مقتضبة، مستعيناً بصور ستطغى في ما بعد بشكل كامل في نصوص الأناجيل. فيسوع انسان (ἄνθρωπος)، مع أنه نزل من السماء (١ كور ١٥: ٤٩؛ راجع رو ٥: ١٢–١٧)؛ "ولد من امرأة وعاش تحت الشريعة" (غل ٤: ٤؛ رو ٩: ٥)؛ "من نسل داود" (رو ١: ٣)، وبالتالي فهو المسيح، لكن بولس لا يعطي أهمية لبرهان ذلك، أو لإظهار أن يسوع هو المسيح من خلال حياته الأرضية، أو من خلال السبعينية، بل يستعمل عبارة Χριστος اليونانية وكأنها اسم الشهرة، أكثر من كونها صفة مسيحانية. فيسوع بولس هو يسوع–المسيح، وليس يسوع الذي هو المسيح.

يسوع هذا، أساس دعوة بولس العاصفة، هو ابن الله، إلهي، أزلي، صانع الخليقة لأن "به كان كل شيء" (١ كور ٨: ٦)؛ نزل الى الأرض، ومات على الصليب، وقام، وصعد الى السماء، وهو الذي سيعود. هذه الصورة المبنية على النزول والصعود والعودة القريبة، تشكّل جوهر انجيل بولس أو "حكمة الله السرّية الخفية التي أعدّها الله قبل الدهور (αιων) لمجد المؤمنين" (١ كور ٢: ٧).

(٨) يجعل لوقا من خبر دعوة بولس في أع ٩: ١–١٨ (مع بعض المتغيّرات في أع ٢٢: ٣–٢١ و٢٦: ٤–١٨)، عبرة أمام القاريء. وإن كان بولس يبدو أكثر اقتضاباً في غل ١: ١٣–١٦، فإن النصوص تلتقي حول نقطة واحدة تفيد بأن ارتداد بولس لم يكن نتيجة مسيرة تفكيرمنطقي، او ثمرة فشل في ايمانه اليهودي، بل نتيجة عمل الله القادر الذي كشف لشاول الطرسوسي أن يسوع الذي يضطهده حيّ ممجّد. صحيح أن بولس اكتشف من خلال علاقاته بمن يضطهدهم، بأن المسيح الذي يتعلّقون به ليس ميتاً عظيماً بل رباً حياً، لكنه واضح تماماً: ان ارتداده هو عمل الله.

قبل حياته الأرضية، كان يسوع "في صورة الله"، لكنه "أخلى ذاته" من مساواته لله، و"أخذ صورة البشر"، بل "صورة عبد"، و"تشبّه بالبشر" (فيل ٢: ٥–١٠) حتى انه أخذ جسداً شبيهاً بجسد الخطيئة (رو ٨: ٣)، بل "صار خطيئة" لخلاص البشرية (٢كور ٥: ٢٠)، فانتقل من "غنى" حالته الإلهية إلى "فقر" الحياة الجسدية (٢ كور ٨: ٩)، وتواضع حتى الموت على الصليب(٩)، لذلك أقام اللهُ المسيحَ من بين الأموات ومجّده (فيل ٢: ١١)(١٠).

الأسماء التي يعطيها بولس ليسوع المسيح

يذكر بولس في رسائله السبع المؤكّدة ١٥ مرة فقط اسم **يسوع** وحده دون أي لقب آخر، و ١٤٢ مرة اسم يسوع مع عبارة أخرى. ويسوع י(הו)שוע Ιησους/Ye(ho)shua هو الإسم الذي يعود الى التاريخ، الى الاسم الذي حمله الناصري.

(٩) راجع فيل ٢: ٨؛ راجع أيضاً ١كور ٢: ٨؛ غل ٢: ٢٠؛ ٥: ٢٤. حصل كل ذلك بحسب الكتب، يقول بولس (١ كور ١٥: ٣)، لكنه لا يذكر مراجعه الكتابية.

(١٠) يمكننا مع شارل بيرّو أن نضع التقويم التالي:
سنة ٢٨/٢٧ يوحنا المعمدان ورسالة يسوع؛ نيسان سنة ٣٠ موت يسوع؛ خلال السنوات ٣٠/٢٩/٢٨ كان بولس غائباً عن أرض فلسطين؛ سنة ٣٥/٣٤ خبرة طريق دمشق تتبعها فترة غير واضحة؛ سنة ٤٢/٤١ رؤيا "السماء الثالثة" (٢ كور ١٢: ٢)؛ حوالي ٤٨/٤٥ الرسالة "الأولى" مع برنابا (أع ١٣–١٤)؛ سنة ٤٩/٤٨ مجمع اورشليم: مفترق انفتاح (غل ٢؛ أع ١٥)؛ حوالي ٥٢/٤٩ رسالة مستقلة في أوروبا (كورنتس)؛ سنة ٥٦/٥٣ رسالة في آسيا (أفسس وجوارها)؛ سنة ٥٦/٥٥ الأزمة الكورنثية والغلاطية؛ الرسائل الكبرى؛ توقيف بولس في ربيع ٥٧ والرحلة الى روما حوالي ٦٠/٥٩؛ سنة ٦٣/٦٢ بولس أسير في روما... بالمختصر: ولادة بولس في طرسوس حوالي سنة ١٠ ميلادية، وموته تحت حكم نيرون بعد سنة ٦٠، ويمكننا وضع حياته تحت أربعة عناوين:
– بولس اليهودي الملتزم (١٠ميلادية – ٣٥/٣٤)
– بولس المدعو المتحمّس (حوالي ٣٥/٣٤ – حوالي ٤٩/٤٨)
– بولس الرسول والكاتب (٤٩–٥٧) الرسائل السبعة الأكيدة
– بولس أسير الانجيل (٥٧ – بعد سنة ٦٠)

أما اسم **المسيح** Χριστος/ משיח فيرد ٢٦٦ مرة. وعبارة "المسيح" لقب شرف لابن داود المنتظر (٢ صم ٧)، وفيه إشارة الى تدخّل الله لخلاصنا، لكنه في اليونانية يلعب دور اسم العلم. تبدو هذه العبارة عند بولس وكأنه اسم يسوع المؤكد.

ويستعمل بولس ١٦٦ مرة اسم "الرب" κύριος/ אדון، هو لقب الفخامة، ويشير الى "السيد" الذي يمتلك أشخاصاً أو أشياء. نال يسوع هذا اللقب الإلهي المحفوظ في السبعينية ليهوه، بعد قيامته، وهو يطغى على كامل لاهوت القديس بولس. يعود هذا اللقب الى العبارات الطقسية المسيحية التي تتوجه الى الرب وتشهد لعلاقة عميقة بين المؤمنين وربهم.

أما اسم "**الابن**" (υἱός/ בן) فيرد عند القديس بولس ١٥ مرة، ودائماً كصفة تشير الى مشاركة في الطبيعة الإلهية بين الآب والابن، بحيث نجد ١١ مرة عبارة "ابنه"، و٣ مرات "ابن الله"، ومرة واحدة "الابن". يبدو لقب "ابن الله" كعبارة تعليمية تعبّر عن هوية يسوع الإلهية وتشرحها للمسيحيين الجدد. وما استعماله المتكرر لعبارة "ابنه" التي تظهر علاقة حنان وحميمية بين الآب (٢٤ مرة) والابن، سوى برهان على ان بولس هو مؤمن متديّن أكثر منه لاهوتي معلّم، وإن ذكر بولس هذه العلاقة فبعبارات تبرز عمل الخلاص. لقد رأى بولس بيسوع المسيح شخصاً أزلياً[١١]، فهو إذاً الله بذاته، ولو لم يكتب أبداً "يسوع المسيح الله".

في رسالته الأولى الى تسالونيكي مثلاً، يرى بولس التاريخ من خلال ثلاث حقبات:

- الماضي: قيامة يسوع المسيح
- الحاضر: يسوع المسيح الرب أي الانجيل المعيوش
- المستقبل: مجيء الرب يسوع المسيح

(١١) فيل ٢: ٦؛ ١ كور ٨: ٦؛ ١٠: ٤؛ ١٥: ٤٧؛ ٢ كور ٨: ٩؛ غل ٤: ٤.

في هذه الرسالة نجد اسم يسوع ١٦ مرة (٣ مرات الاسم وحده)، واسم المسيح ١٠ مرات (٣ مرات وحده)، ونقرأ ٢٤ مرة اسم الرب (١٣ مرة وحده)، في حين لا نجد اسم "الابن" إلا مرة واحدة. هذا ما يدل على أن بولس لا يسعى إلى إظهار يسوع التاريخي، أو التقليد المتناقل عنه، بل إلى إبراز صورة المسيح الحي، وخاصة الرب الآتي. لكن من الواضح ان عمل المخلّص المستقبليّ (٥: ٨-٩) هو عمل يسوع التاريخي؛ فموته (٤: ١٤؛ ٥: ١٠) وقيامته (١: ١٠؛ ٤: ١٤) "لأجلنا" يدخلان في هذا الخط. إن مصير يسوع المسيح في الماضي، يساهم في وصف ملامح خلاص المؤمنين الإسكاتولوجي.

فهل يمكننا أن نقول بأن بولس لا يذكر يسوع التاريخي؟

ما يقوله بولس عن يسوع "التاريخي"

للمسيح عند بولس أصل مزدوج، فهو الأزلي الموجود قبل الخلق (فيل ٢: ٦؛ ١ كور ٨: ٦)، لكنه في الوقت عينه "ابن بني إسرائيل"(رو ٩: ٥)، "من سلالة داود" (رو ١: ٣)؛ "ولد من امرأة خاضعاً للشريعة اليهودية" (غل ٤: ٤)؛ صار "خادم اليهود" حسب الوعود (رو ١٥: ٨). هذا بما يخص هويته، أما بما يخص شخصيّته، فنقرأ بأنه "ما طلب ما يرضي نفسه" (رو ١٥: ٣؛ رج مز ٦٩: ١٠)؛ هو الغنيّ افتقر ليغنينا (٢ كور ٨: ٩)؛ "لم يعرف الخطيئة، صار خطيئة لأجلنا" (٢ كور ٥: ٢١)؛ وديع وحليم (٢ كور ١٠: ١)؛ كريم وسخي (٢ كور ٨: ٩)؛ متواضع لدرجة إفراغ ذاته (فيل ٢: ٧)؛ ولا يمكننا إلا أن نذكّر بأن بولس عرف "عشاء الرب" الذي شارك به تلاميذه (١ كور ١١: ٢٣).

وما يذكره بولس من تعاليم يسوع

وبما يختص بكلام يسوع والتقاليد المتعلقة به، فيعود إليها بولس مرتين :

أولاً، في كلامه على الزواج والبتولية"، وأما المتزوجون فوصيّتي لهم، وهي من الرب لا منّي، ان لا تفارق المرأة زوجها، ... وأما غير المتزوجين فلا وصية لهم عندي من عند الرب، لكني أعطي رأيي كرجل جعلته رحمة الرب موضع ثقة" (١كور ٧: ١٠، ٢٥؛ راجع مر ١٠: ٢-١٠؛ مت ٥: ٣١-٣٢).

ثانياً، في معرض كلامه عن العامل الذي يستحق أجرته، بقوله: "هكذا أمر الرب الذين يعلنون البشارة أن ينالوا رزقهم من البشارة" (١ كور ٩: ١٤؛ رج لو ١٠: ٧)، مع أن بولس تخلى عن هذا الحق.

ويمكننا إبراز موضوعين يشترك فيهما بولس مع تعاليم يسوع كما نجدها في الأناجيل. يختص الأول بانتظار النهاية، ويتمحور الثاني حول الحياة الجماعية.

ولكن بما يخص النقطة الأولى، فمع أن ملكوت الله لم يعد المحور عند بولس (١ تس ٢: ١٢)، الذي جعل من انتظار "مجيء الرب" (وليس "ابن الانسان") و"العيش معه الى الأبد" محور انتظار المؤمن الأساسي (١ تس ٤: ١٧؛ ٥: ١٠)، فهو يعلن أن "يوم الرب يأتي كالسارق في الليل" (١ تس ٥: ٢) وهو ما نقرأه في مت ٢٤: ٤٣.

أما بما يتعلق بالنقطة الثانية وأهمية المحبة الأخوية (وترد كلمة ἀγάπη عنده ٨٢ مرة)، فيعتبرها بولس نتيجة عمل روح يسوع المسيح (١ تس ٤: ٨-٩)، دون أن يذكر أبداً تعاليم يسوع بشأنها. لكننا نجد في أكثر من مكان صدى لهذه التعاليم، يوردها بولس على لسانه الشخصي وليس نقلاً عن الرب كمثل: "باركوا مضطهديكم" (رو ١٢: ١٤؛ رج لو ٦: ٢٨)؛ "أنا عالم أن لا شيء نجس في ذاته" (رو ١٤: ١٤؛ رج مر ٧: ١٩)؛ "عيشوا بسلام في ما بينكم" (١ تس ٥: ١٣؛ رج مر ٩: ٥٠)؛ كما يتكلم عن "الايمان الذي ينقل الجبال" (١ كور ١٣: ٢؛ رج مت ١٧: ٢٠).

يعرف بولس إذاً اسم يسوع وألقابه الأساسية، يعرف هويته ويذكر بعض خصاله، يُدخل تعاليمه في توصياته الخاصة، لكن الأهم في الأحداث التاريخية بالنسبة إليه يبقي موت يسوع وقيامته.

موت يسوع وقيامته: الحدث والمعنى

يأخذ حدث موت يسوع وقيامته المكانة الأبرز في كلام بولس عن شخص يسوع، بحيث نجدهما في رسائله مع الكثير من التفاصيل التاريخية. فهو لا يتردد عن الإعلان بأن موت يسوع هو عمل اليهود، فيعلن لأهل تسالونيكي قائلاً: "أصابكم من أبناء أمّتكم ما أصابهم من آلام على أيدي اليهود الذين قتلوا الرب يسوع والأنبياء واضطهدونا، والذين لا يرضون الله ويعادون جميع الناس" (١ تس ٢: ١٥)؛ كما لا يتردد في القول بأن "يسوع صُلب بضعفه" (٢ كور ١٣: ٤)؛ وقد ذكر نزاعه: "نحمل في جسدي سمات يسوع" (غل ٦: ١٧)؛ وأكد موته لأجل البشر (١ كور ١٥: ٣)؛ وأنه بموته أصبح "المصلوب" (١ كور ١: ٢٣؛ ٢: ٢)؛ كما ذكر دفنه (١ كور ١٥: ٤؛ رو ٦: ٤)؛ وكرر مراراً ذكر قيامته بعبارات متعددة (ὑπερυψόω فيل ٢: ٩؛ ἀνίστημι ٨ مرات؛ وخاصة ἐγείρω ٢٣ مرة)؛ وافتخر بأنه رأى المسيح القائم، الذي "تراءى له" (١ كور ٩: ١؛ ١٥: ٨)؛ مما يعني أنه حي بقدرة الله (٢ كور ١٣: ٤)؛ وأنه لم يعد للموت سلطة عليه (رو ٦: ٢٩)؛ وأكد أن الله أقامه من الموت لأنه لم يحيَ إلا لأجل البشر (١ كور ١٥: ٤)، وانه مجّده وجعله رباً (فيل ٢: ٩)؛ وكأنه يؤكد بأن يسوع التاريخي الملموس هو "صورة الله" (٢ كور ٤: ٤)، بحيث يشع الإنجيل من "مجد" المسيح (٢ كور ٤: ٦).

وأخيراً، لا بد من الاشارة إلى أن موت المسيح وقيامته حاضران بطريقة خاصة في الاحتفال بمائدة الرب "حتى يأتي" (١ كور ١١:٢٦ب).

أما المعنى والأهمية اللذين يعطيهما بولس لموت يسوع تاريخياً، فيؤكده بطريقتين مختلفتين: في الأولى، الله هو الفاعل: "بالمسيح كان الله مصالِحاً العالم مع ذاته، وما حاسبهم على زلاّتهم، جاعلاً في وسطنا كلمة المصالحة" (٢ كور ٥: ١٩)؛ أما في الثانية، فالفاعل هو "يسوع المسيح الذي أسلم ذاته لأجل خطايانا، لينتشلنا من عالم الشر هذا، عملاً بمشيئة إلهنا وأبينا له المجد" (غل ١:

٤). هذان التأكيدان هما الوجهان لحقيقة تاريخية واحدة يمكن تفسيرها كالتالي: إن مصير المسيح هو إرادة الله وعمل الله لأجلنا.

كان موت يسوع على الصليب المعضلة الأكبر أمام المسيحيين الأوائل، وقد تراوحت ردة فعلهم وتقدّمت مسيرة فهمهم لمعنى هذا الحدث الصعب، بحسب أربع مراحل نجدها في رسائل بولس:

١- من خلال المقابلة بين عمل البشر وعمل الله، وبين المنطق البشري والمنطق الإلهي: "قتلتموه ولكن الله أقامه من الموت"، بحيث تظهر قيامة يسوع على أنها الخلاص الحقيقي[١٢].

٢- من خلال الاستعانة بالكتب المقدسة، تمّ الانتقال من الفصل بين الموت والحياة الى الربط بينهما، بحيث يظهر عمل الله في وحدته (اش ٥٣؛ مز ٢١). ولنا في ١ كور ١٥: ٣-٥ قانون ايمان قديم تسلّمه بولس وسلّمه بدوره: "إن المسيح مات من أجل خطايانا، كما في الكتب، وأنه دُفن وقام في اليوم الثالث، كما جاء في الكتب، وأنه ظهر لبطرس ثم للرسل..."[١٣].

٣- من خلال تقديم صورة الخلاص كما هي من وجهة نظر يسوع في آلامه. في هذه المرحلة الثالثة، يبدو الصليب المناسبة التي مارس فيها يسوع حريته، فأسلم ذاته/ أعطى ذاته (غل ١: ٤) بالمحبة والأمانه، فأخذ موته قيمة خلاصية[١٤].

٤- من خلال خلاصة تظهر أن الصليب ممجّد. توصّل المؤمنون الى التأكيد بأن الموت والقيامة ليسا حدثين منفصلين، بل حدث واحد (رو ١: ٢ي؛ ٨: ٣٨ي)[١٥].

(١٢) راجع ١ تس ٢: ١٥؛ ١: ١٠؛ ٤: ١٤؛ ١ كور ١: ١٨؛ غل ٣: ١٣.

(١٣) راجع رج ٢ كور ٥: ١٤؛ رو ٤: ٢٥؛ ٨: ٣٢.

(١٤) راجع فيل ٢: ٦-١١؛ رو ٨: ٢٩؛١٤: ٩.

(١٥) هذا ما يؤكده يوحنا الانجيلي من خلال موضوع "ساعة" يسوع.

فنحن إذاً أمام قراءات متعددة لموت يسوع وقيامته، مما يظهر أكثر من لاهوتٍ للصليب. والبرهان واضح في أن بولس، في كل المراحل والحالات، يجعل دائماً من شخص يسوع المسيح الرب، أساس منطقه وبراهينه.

يمكننا التأكيد بأن نظرة بولس، في مرحلة حياته المسيحية الأولى، تبدو قريبةً جداً من نظرة جماعة أورشليم، كما نجدها في التقليد الإزائي وكتاب أعمال الرسل. تظهر نظرة بولس هذه في النصوص التي تعود الى المرحلة الأقدم (سنة ٥١)، من خلال عبارات مثل: "انتظار ابنه من السماوات" (١ تس: ١)[١٦]، و"عند مجيء ربنا يسوع" (١تسا ٣: ١٣)[١٧]، والمُلك المسيحاني (١ كور ١٥: ٢٤). في هذه المرحلة يشدد بولس على قيامة المسيح وعودته المنتظرة (١ تسا؛ ١ كور ١٥). وكل ما يعلنه بولس فيها هو التأكيد بأن عمل المسيح في العالم ينتهي عند تتميمه دوره الخلاصي، فتدخل سلطته ضمن سيطرة الله الآب الكونية. أما في المرحلة التالية (سنة ٥٧/٥٨)، كما تبدو في الرسائل الى روما وكورنتس وغلاطية، فنجد تأكيداً على أن عمل المسيح قد وضع حداً لنظام الشريعة الموسوية، بحيث صار الخلاص نتيجة للإيمان بيسوع المسيح وبدوره الكوني. يسوع في هذه المرحلة هو الذي **"جُعل ابن الله"** (رو ١: ٣-٤)[١٨]، وإن

(١٦) من الغريب أن يعلن بولس انتظار "ابن الله" وليس "ابن الانسان"، كما يفعل الازائيون (مر ١٢: ٣٦؛ مت ٢٤: ٢٤)، مع أن تداخل اللقبين يبرز في مر ٨: ٣٨: "على ابن الانسان ان يأتي مع ملائكته في مجد أبيه" (مت ١٦: ٢٧). لكن عبارة "ابن الله" تُفهم بشكل أفضل في المجتمع الآتي من الوثنية والذي يتوجه اليه بولس.

(١٦) تشكّل القيامة العامة في فكر بولس حدثاً مصيرياً: "ثم يكون المنتهى حيث يسلّم المسيح الملك الى الله الآب بعد أن يبيد كل رئاسة وكل سلطة وقوة" (١ كور ١٥: ٢٤). وفي هذا النص عينه، تظهر عبارة "الابن"، وهي المرة الوحيدة في كتابات بولس: "ومتى خضع كل شيء للإبن، يخضع هو نفسه لله الذي أخضع له كل شيء، فيكون الله كل شيء في كل شيء" (١ كور ١٥: ٢٨). لا يبدو أن خضوع الابن لله قد شكّل صعوبة للقديس بولس، مع أنه ينسب الألوهة للمسيح. ويعلن في ١ كور ٣: ٢٣ أن "المسيح هو لله"، وكأن في ذلك انعكاساً للرغبة في عدم تقديم المسيح كإله آخر، مما يشكّل تحدٍّ للتوحيد اليهودي.

(١٧) نلاحظ في الرسالتين الى تسالونيكي ارتباط اسم "الرب" (κύριος) بالمجيء (παρουσία)، وهي عبارة كانت موجودة قبل بولس لكنه كان أول من استعملها بالمعنى المسيحي.

(١٨) يقدّم بولس نفسه في مقدمة الرسالة الى روما على أنه "رسول انجيل الله الذي سبق أن وعد به على ألسنة أنبيائه، الانجيل المتعلّق بابنه الذي وُلد من نسل داود بحسب الطبيعة البشرية، وجُعل ابن الله في القدرة بحسب روح القداسة، بقيامته من بين الاموات، ألا وهو يسوع المسيح ربنا" (رو ١: ٣-٤).

كان هذا النص لا يذكر أزلية يسوع المسيح[١٩]، فإنه من الواضح ان الآية ٣: "الإنجيل المتعلّق بابنه الذي وُلد من نسل داود بحسب الطبيعة البشرية"، تتمحور حول حالته البشرية على الأرض، في حين تعكس الآية ٤، "وجُعل ابن الله في القدرة بحسب روح القداسة" ألوهيته[٢٠]، حالته الإلهية في السماء. وهو **"المسيح الله"** (رو ٩: ٥)[٢١]، و**"الرب هو الروح"** (٢كور ٣: ١٧)؛ وهو **آدم الأخير**[٢٢] الذي نقل

(١٩) كما نجد في رو ٨: ٣: "أرسل الله ابنه في جسد يشبه جسدنا الخاطيء".

(٢٠) وهو ما نجده في أع ٢: ٣٦: "فليعلم يقيناً بيت إسرائيل أجمع أن يسوع هذا الذي صلبتموه أنتم قد جعله الله رباً ومسيحاً".

(٢١) الآية صعبة وقد أخذت الكثير من الجدل حول كيفية قراءتها. فإن قرأنا: "... والآباء، ومنهم المسيح من حيث أنه بشر، وهو فوق كل شيء الله المبارك أبد الدهور"، يبدو واضحاً أن بولس يسمّي المسيح "الله" دون أي تردد. ولكن إن تساءلنا حول إمكانية فصل ما تحته خط عمّا يسبقه، وذلك بوضع النقاط في أماكن معيّنة، لتغيَّر كل معنى الآية. يمكننا مثلاً وضع نقطة بعد كلمة بشر، بحيث تصبح الجملة التالية: "تبارك الله الذي هو فوق كل شيء"، آية مستقلة وتعني الله الآب: "... ومنهم المسيح من حيث انه بشر. الله الذي هو فوق كل شيء، مبارك أبد الدهور". على هذه الإمكانية يمكننا التساؤل لماذا تأتي مباركة الآب في نص يعود بأكمله للمسيح (٩: ١–٥)، مما يجعل القاريء ينتظر تمجيداً للمسيح وليس للآب؟ ولكن إن أخذنا بعين الإعتبار كل إطار رو ٩: ١–٥، نجد أن بولس يبارك الله لأجل النعم التي نالها اسرائيل، وخاصة نعمة "المسيح". وفي إمكانية أخرى لقراءة هذه الآية، نرى أن صيغ المباركات في اللغة اليونانية تأتي كلمة "مبارك" الأولى في ترتيب الكلمات (٢ كور ١: ٣؛ أف ١: ٣)، لكن ترتيب الجملة في هذا النص يصعِّب أمر فهمهما، فهي هنا تأتي السادسة في الترتيب. فإن أردنا احترام العادة اليونانية في المباركة لأمكننا القراءة كالتالي: "... ومنهم المسيح من حيث أنه بشر، وهو فوق كل شيء، مبارك الله أبد الدهور". ولكن هنا أيضاً (في اليونانية) تأتي عبارة مبارك في المرتبة الثانية. لذا يمكننا البقاء على ما تعوّدناه، بحيث نضع فاصلة بعد "بشر"، ونقطة بعد "الدهور"، بحيث تعود كل الكلمات التي تأتي بعد "بشر" الى المسيح، مما يعني ان بولس يجعل من المسيح "الله"، وبالتالي فإنه بعد أن تكلم على بشريته، ينتقل للكلام على ألوهيته؛ فإن صح ذلك نكون أمام أول ظهور لكلمة "الله" منسوبة مباشرة الى يسوع. لكن الصعوبة تبقى في أن بولس لا يتكلم أبداً على يسوع على أنه الله (لكننا نجد في تيطس٢: ١٣ مرجعاً يؤكد العكس، لكن نسبة هذه الرسالة الى بولس غير أكيدة). في كل الأحوال فإنه ولو لم يُسَمِّ بولس يسوع "الله"، فهو لم يألُ جهداً في إيجاد تعابير أخرى تظهر ألوهيته، خاصة من خلال تأكيد أزليّته (فيل ٢: ٥–٦؛ ٢ كور ٨: ٩).

(٢٢) يعطي بولس لآدم قيمة رمزية كبيرة، كما في التقليد اليهودي؛ فهو ليس أب الجنس البشري وحسب، بل يحتوي بذاته الانسان ذاته. من هنا نفهم التشبيه بينه وبين المسيح الذي بقيامته يحتوي الانسانية الجديدة: "فالكتاب يقول: 'كان آدم الإنسان الأول نفساً حية'؛ وآدم الأخير روحاً يحيي" (١ كور ١٥: ٤٥). فنحن إذاً أمام انسانيتين مختلفتين: الأولى أرضية، والثانية سماوية.

البشرية من الانسانية الأرضية الى الإنسانية السماوية الروحية[٢٣] (١ كور ١٥: ٥٤)، وأخيراً، تأكيد بأن الخلاص يكمن في المشاركة في سرّ موت المسيح وقيامته من خلال الأسرار (فيل؛ كول؛ أف). في نصوص هذه المرحلة المتأخرة (سنة ٦١–٦٣)، كما تظهر في الرسالة الى كولوسي مثلاً، وهي رسالة محاربة للتيارات التي تعطي أهمية مبالغة للقوات السماوية (كول ٢: ٨)، إبراز لسيادة المسيح وألوهيته "في المسيح يحلّ ملء الألوهية (θεότης) كله حلولاً جسدياً (σωματικῶς) (كول ١: ١٦).لا تظهر عبارة θεότης في كامل العهد الجديد إلا هنا، وهي تعود الى كيان الله. وفي عبارة σωματικῶς تركيز على إنسانية يسوع حيث "سكن" ملء الألوهة. وفي استعماله لفعل "سكن" عودة الى فعل "شَكَنْ" العبري، والمسكن الذي يدل على حضور الله المنظور والممجد (خر ٤٠: ٣٥). لقد حلّ المسيح مكان الهيكل اليهودي، واختار الله أن يسكن في انسانية المسيح يسوع (راجع كول ١: ١٩؛ مز ٦٧: ١٧: "الجبل حيث حسن لله أن يسكن"؛ أنظر مز ١٣١: ١٣؛ تث ١٢: ٥، ١١)[٢٤].

وهكذا، ففي المرحلة الأولى، يستعين بولس بالأسلوب الرؤيوي المتعلق بابن الانسان ليطبّقه على عودة المسيح، مما جعل البعض يعتقدون بأنه يلمّح الى ملكوت مسيحاني أرضي. أما في المرحلة الثانية، فيبدو اللاهوت المسيحي واضحاً من خلال تقديم يسوع المسيح على انه "إبن الله الأزلي"، و"الله"،

(٢٣) في توسيعه لدور العهد الجديد يقابل بولس بين الكشف المحدود الذي ناله موسى، والمجد الحقيقي الذي يميّز الكشف الجديد بيسوع. ويشرح بعد هذا بأن التوبة الى الرب هي وحدها القادرة على أن تكشف لليهود المعنى الحقيقي للكتب: "لأن الرب هو الروح، وحيث يكون روح الرب تكون الحرية" (٢ كور ٣: ١٧). الآية صعبة، لكن يمكن فهمها في خط الفصل بكامله: إن كان موسى يمثّل حرفية الكتب، فإن المسيح يمثّل معناها الروحي الذي يحرر الكتب من حرفيتها التي لا تقود الى أي مكان. فالمسيح بهذا المعنى هو حضور الله (هناك من يعتبر ان قراءة "حيث"(-οὗ) بدلاً من "ال" (ὁ) في بداية الآية مما يعطينا: "حيث الرب يكون" بدلاً من "الرب هو الروح"، لكن هذه القراءة تفتقر الى البراهين الكتابية، ونصوص المخطوطات الداعمة. راجع (A. Giglioli, "Il Signore è lo Spirito", dans *Rivista Biblica* 20, 1972, pp. 263-276.

(٢٤) دفعت مشكلة كولسي ببولس الى التفكير حول الخلاص الكوني، وقد ذكره عرضاً في رو ٨: ٢٢: "الخليقة كلها تئن من أوجاع الولادة". هنا يؤكد بأن المسيح قد حاز على الكون بنزوله ثم بصعوده (٤: ٨–١٠)، لكن هذا الانتصار ليس مستقبلياً، بل حاضراً منذ الآن. وبكونه رأس الخليقة، فهو يجمع بذاته كل شيء.

و"الرب" القائم الى جانب الله الآب. وبتقديمه يسوع كآدم الأخير، يظهره في كامل إنسانيته الممجدة التي تجسّد الإنسانية الجديدة وعهد النعمة، به نفهم الكتب لأن روح الله يسكن فيه بملئه.

يسوع بولس صورة لحياة المؤمن بيسوع

ما حياة بولس سوى فصلين : الأول ضد يسوع الذي يقال له المسيح، والثاني ليسوع المسيح ربنا الذي "تراءى لي" كالسقط (١ كور ١٥: ١-١١)، فكيف لا يكون رسولاً؟ ألم يرَ المسيح؟ (فيل ٣: ٢-١٤).

كل كتابات بولس ناتجة عن هذا الحدث—الدعوة: عرف أنه مدعو مباشرة من الله من دون تدخّل أي سلطة بشرية، واعتبر أن تراءي الرب له يندرج في إطار الترائيات الفصحيّة، فاعتبر أن لقب "رسول" هو حق منحه إياه الرب. وصار إعلان الإنجيل ضرورة حياتية فُرضت عليه (١ كور ٩: ١٦). اكتشف معنى الحياة، فكان لا بد له من إعلانه للجميع.

خبرة طريق دمشق هي فعلاً مفترق: رأى بولس يسوع الممجد، في حين كان يضطهد أتباع يسوع الملعون، بعد أن درس في الشريعة أنه "ملعون كل من عُلّق على خشبة" (تث ٢١: ٢٢). فإن كان الله قد مجّد من تلعنه الشريعة، فلا بدّ إذاً من تخطّي هذه الشريعة التي لا تعكس إرادة الله[٢٥].

قبض المسيح على بولس، فتحوّل الى عبد له، محبة به (فيل ١: ١؛ غل ١: ١٠؛ رو ١: ١٠). فخبرة طريق دمشق هي بالحقيقة قصة حب (فيل ٣: ٨). اكتشف بولس نفسه على ضوء وجه المسيح، فرأى ذاته خاطئاً مضطهِداً، ولكن منعماً عليه ومخلَّصاً. "رأى" في يسوع المسيح الممجّد رب الأزمنة الأخيرة،

(٢٥) حاول الانجيليون تخطّي عقبة لعنة الشريعة هذه من خلال ذكرهم لمبادرة يوسف الرامي الذي كرّم المصلوب، أما بولس فقد استعاد موضوع الشريعة (تث ٢١: ٢٢) في غل ٣: ١٣ في منطق خاص وجديد وجريء، وكأنه يقول إن الشريعة هي الملعونة لأن من تلعنه هو بالحقيقة من مجّده الله (فيل ٢: ٩)، وإن كان قد صُلب، فليس ذلك طبعاً بسبب خطاياه.

فوصف خبرته ككشف لما سيكون عليه العالم الجديد انطلاقاً من الزمن الحاضر، واستناداً الى حدث موت يسوع وقيامته في الماضي. بعد خبرة دمشق تحوّل فكر بولس الى كريستولوجي بإمتياز، بمعنى أن شخص يسوع المسيح صار مرجعه الدائم.

للتعبير عن منطقه هذا، كسر بولس اللغة اليونانية، فاخترع سلسلة أفعال مركّبة من + συν ("مع") فعل عاشه يسوع، في محاولة للتعبير عن الوحدة الحميمة مع المسيح يسوع. فنحن مثلاً συμ-πάσξει (من فعل πάσχω) متألّمون معه (١ كور ١٢: ٢٦؛ رو ٨: ١٧)؛ وقد صُلبنا معه συν-ε-σταυρώθη (من فعل σταυρόω) (غل ٢: ١٩؛ رو ٦: ٦)؛ و συν-ετάφημεν (من فعل φάπτω) دُفنّا معه (رو ٦: ٤؛ كول ٢: ١٢)؛ وأننا συμ-βιβασθέ (من فعل βίβαζω) قمنا معه (كول ٢: ١٢؛ ٣: ١؛ أف ٢: ٦)؛ وأننا طبعاً συν-δοξασθῶμεν (من فعل δοξάζω) مُجّدنا معه (رو ٨: ١٧)؛ وأننا συν-κληρόνομοι (من κληρόνομος) نرث معه (رو ٨: ١٧؛ أف ٣: ٦)، لأننا باختصار أبناء بالابن (غل ٣: ٢٦؛ رو ٨: ١٤، ١٩). فماضي يسوع حاضر في المؤمنين به يومياً. أحب الله العالم وأظهر ذلك بالمصلوب، فما على المؤمن إلا الاتحاد بالمصلوب ليتمم إرادة الله الخلاصية.

خاتمة

وهكذا، يظهر من خلال كتابات بولس وكأنه لا يعرف ليسوع قصة حياة، فكل شيء عنده يتركز في معنى حياة يسوع وموته. هكذا يمكننا أن نقول إن محتوى الإنجيل (جوهر الخلاص)، كما فهمه بولس، هو أن قصة يسوع هي حدث محبة الله (رو ٥:٥ي). وبالتالي فالجماعات المسيحية غير مدعوّة لحفظ كلمات يسوع وتأوينها (كما عند متّى، مثلاً)، بل للتمرّس بالصلّب معه.

يمكننا أن نفترض بأن علاقة بولس بالتقليد المتعلق بيسوع قد بدأت أثناء وجوده في انطاكيا (سنة ٤٨/٤٩)، لكن الأهم بالنسبة إليه يبقى معرفة كيف ان

يسوع هو من أظهر الله نفسه للبشر من خلاله، وليس معرفة ما كانت عليه مواقف يسوع التاريخية، وتعاليمه المحددة في الزمان والمكان. في كل الأحوال، لا بد وأن يكون بولس قد عرف أكثر بكثير مما يفصح عنه في رسائله، لكنه لم يستعمل سلطة التقليد المتعلق بيسوع، ولم يعطِ أبداً أي أهمية تاريخية لمواقف يسوع وتعاليمه.

من هنا يمكننا استنتاج منطقه اللاهوتي الذي يمكن تلخيصه بالتالي: لا يمكن للمؤمن أن يفهم شخصية يسوع إلا:

- من خلال مصيره الذي يعلن عمل الله الإسكاتولوجي، والذي يشكّل جزءاً من خلاص الانسان؛
- ومن خلال افساح المجال امام الجماعات الجديدة لاختبار قوة روح يسوع، الذي يجدد الكيان البشري، ويشكل نقطة الانطلاق لأيّة أخلاقية: "فلا تطفئوا الروح" (١ تس ٥: ١٩).

وإن فاجأنا ما يعلنه بولس في ٢ كور ٥: ١٦: "إذا كنا قد عرفنا المسيح يوماً حسب الجسد، فنحن لا نعرفه الآن هذه المعرفة"، وكأنه بذلك يحكم بشكل نهائي على كل معرفة بشرية للمسيح؛ فهو بالحقيقة يصدر حكماً على طريقة معيّنة تقوم على معرفة المسيح يسوع "بحسب الجسد"، أي بطريقة بشرية محضة، وليس حكماً على أي معرفة ليسوع البشري نفسه.

موت يسوع وأسبابه(*)

البروفسور جاك شلوسر

"كان السبب الذي أدّى إلى صلب المسيح، بالنسبة إلى المذهب الإصلاحيّ الليبراليّ، شرّاً على الدوام" (ف. تيمبل)"[1]. يعرب هذا القول، بطريقةٍ غير مباشرة، عن ضرورة إقامة الرابط بين موت يسوع وما فاه به وأنجزه على امتداد حياته. لا شكّ في أنّه في مقدور المرء أن يشير إلى خطأ القضاء، أو إلى مجرّد الصدفة أو السوء المعتاد، ولكن بئس الركون إلى مثل هذا قبل البحث عن جواب على السؤال، من خلال المنحى التاريخيّ الجوهريّ، الذي يجتهد في أن يربط بين الأحداث على وفق المعادلة: الأسباب/ النتائج. لقد اقترح ج.ب. ماير أن يجعل من هذه المسألة معياراً للبحث في قضيّة يسوع، وغايته أن يبرز أهميّتها، فكتب: "معيار النبذ والحكم بالموت".

سنحاول أن نكتشف ما أسباب موت يسوع التاريخيّة، بعد أن نستعرض المصادر التي في حوزتنا، ونستذكر الحالة القضائيّة التي كانت تسود في اليهوديّة إبّان تلك الحقبة، ونستعيد سريعاً ظروف آلامه الرئيسيّة.

المصادر

يذكر أحد المصادر المدنيّة النادرة، التي يقلّبها من يقومون بالبحث عن موت يسوع، هذه الحادثة بشيء من الدقّة: يرجع اسم المسيحيّين إلى "المسيح الذي

(*) تعريب الأب جورج خوّام البولسيّ.

(١) J.D.G. DUNN, *Christianity in the Making*. Vol. I: *Jesus Remembered*, Grand Rapids, Cambridge 2003, p. 49.

أسلمه الحاكم بيلاطس البنطيّ إلى التعذيب، في أيام ولاية طيباريوس" (تاشيتس)؛ ويقول مصدر آخر، وأعني به تحديدًا ملاحظة دوّنها فلافيوس يوسيفوس في كتاب **العاديّات**، ١٨: ٦٣–٦٤، المذكور آنفاً، أنّ بيلاطس حكم على يسوع بالصلب، على أثر وشاية المواطنين اليهود الأوائل به. لهذه النصوص أهميّة كبيرة، مع كونها مقتضبة جداً. وفي العهد الجديد نفسه تشديد على موت يسوع على الصليب، نجده غالباً يرجع بإصرار لدى أقدم المصادر المتاحة، ألا وهي رسائل بولس[٢].

لا بدّ للمؤرّخ من أن يعود إلى روايات الإنجيليّين التي رَوَوْها عن الآلام، لو شاء معلومات أشدّ وصفاً للظروف؛ بيد أنّ الركون إليها ليس سهلاً. وفي الواقع، لا تجعل روايات الآلام نصب عينيها كتابة التاريخ هدفاً منشوداً لها، كما حال الأناجيل أيضاً في مجملها، ولا تدوين وثيقة مرفقة بالأحداث على نحو موضوعيّ دامغ. إنّ هدفها لاهوتيّ، قبل كلّ شيء (فالله ليس غائباً عنها، طالما يتطابق ما يجري مع نبوءات الكتاب المقدّس)، وروحيّ (خذوا لكم مثلاً صبر ربّنا وأمانته)، بل دفاعيّ (لم يكن الحاكم بيلاطس رديئاً بهذا القدر)، أو فيه غَمْزٌ من الجانب (إنّ شيئاً من إلقاء التهمة على كاهل اليهود مُسَلَّمةٌ لا تقبل جدلاً). كيف يُعْطى حدثٌ مشين معنى، عندما يكون حدثَ موت ابن الله؟ ما الفائدة الروحيّة التي يمكن أن تجتنى منه؟ وبوجيز الكلام، ملأت اهتماماتٌ لاهوتيّة، ووجهاتُ نظرٍ روحيّةٌ ودفاعيّةٌ، اتّسم بها الجيل المسيحيّ الثاني، أو الثالث، روايةَ الأحداث. ومن شأن المؤرّخ أن يلمّ بهذه النزعات، وأن يجتهد في تجاوز الروايات الإنجيليّة محاولاً أن يلج حتى المصادر، ولا سيّما التقليد الكامن خلف إنجيلَي مرقس ويوحنّا. بل إنّ المصادر ذاتها لا تخلو من أي نزعة، ولكنّ قسط التصرّف فيها أقلّ حجماً، بلا شكّ.

الحالة القضائيّة

كان بيلاطس وأعوانه من الرومانيّين، بدون ريبة، أناساً ذوي أثر حاسم في

(٢) أنظر ١كو ١: ١٣–٢٣؛ ٢كو ١٣: ٤؛ غل ٣: ١؛ ٥: ١١؛ ٦: ١٢، ١٤؛ في ٢: ٨؛ ٣: ١٨.

آلام يسوع، وعليهم تقع مسؤوليّة موت يسوع في المقام الأوّل. لا يخفي الكتّاب هذا الواقع الأساسيّ، مع أنّهم يستسلمون إلى شيء من الدفاع يرمي إلى استمالة الرومانيّين إلى جانبهم (على نحو ما أشرت إليه للتوّ، إذ يلمّح بعضهم، مثلاً، إلى محاولات بيلاطس لكي يطلق يسوع، فيقرّ مراراً وتكراراً أنّه بريء). دعونا نستذكر النقاط البارزة وحسب: عذاب الصلب نفسه، ذكر بيلاطس بنحو متواتر، وملاحظة مر ١٥: ١ خصوصاً، وجود قائد مئة عند أقدام الصليب (مر ١٥: ٣٩)، والجنود المنتسبون إلى فيالق حليفة، أو رومانيّة، والماثلون كأبطال مشاهد الهزء والصلب (مر ١٥: ١٦؛ متّى ٢٧: ٢٧؛ لو ٢٣: ٣٦؛ متّى ٢٨: ١٢–١٣؛ يو ١٩: ٢...). ينسجم هذا التشديد على دور الرومانيّين انسجاماً مع ما نعرفه بشأن الوضع السياسيّ السائد في اليهوديّة، إبّان تلك الحقبة.

في السنة ٦ من عصرنا، أضحَت اليهوديّة إقليماً رومانياً بعد الاضطرابات التي شهدتها خلافة هيرودس الكبير؛ لقد غدت، وبوجه أشدّ دقّة، إقليماً رومانياً من الفئة الثالثة. وكانت الأقاليم المماثلة ـ وهي على العموم أقاليم صغيرة، ولكنّها كثيرة الفتنة ـ يديرها والٍ ينتسب إلى فرقة الخيّالة، فهو بالتالي فارس. وإذ يتعلّق الأمر بإقليم رومانيّ، كان الوالي يُمنَح سلطة قضائيّة عُليا، وعلى وجه أكثر دقّة، المقدرة على أن يزاول سلطان الإمبراطور الأعلى، على مقتضى كلّ حالة من الحالات. وفي ما يتعلّق ببيلاطس، ليس في حوزتنا نصّ يثبت ذلك على نحو صريح؛ غير أنه يجوز جداً أن تكون التدابير المتّبعة لدى إنشاء الإدارة الإقليميّة، سنة ٦ مسيحيّة، قد أُبْقِي عليها بلا تغيير في ما بعد. وفي وسعنا أن نعتبر ما أورده يوسيفوس بشأن حاكم إقليم اليهوديّة الرومانيّ الجديد، الأوّل والمؤقّت، أي الفارس كوبونيوس (٦–٩)، صالحاً بالنسبة إلى الوالي بيلاطس (٢٦–٣٦)، يقول: "**بعد تحويل مقاطعة أرخيلاوس إقليماً، أُوْفِد الفارس الرومانيّ كوبونيوس ثمّة كوالٍ، بعد أن تسلّم من قيصر سلطات كاملة، بما في ذلك السلطة على الحياة والموت**" (**الحرب**، ٢، ١١٧). **وموجز الكلام أنّ "كوبونيوس تقلّد المرجعيّة القانونيّة، وما من وثيقة تدع مجالاً للاعتقاد بأنّ خلفاءه قد عرفوا وضعاً مختلفاً. لقد كان الحاكم بحاجة إلى هذه**

السلطة القضائيّة العليا، كي يجعل النظام الرومانيّ ساريًا" (٣). وكانت هذه المرجعيّة، بلا شكّ، محصورة به. إنّ السلطات اليهوديّة، في الواقع، والسنهدرين فعلياً، لا تبدو أنّها حازت في هذا الشأن على مرجعيّة معترف بها من الناحية القانونيّة؛ وما جاء في يو ١٨: ٣١ يطابق بلا شكّ حقيقة الأمور؛ فإنّ السلطات اليهوديّة تقول: "لا يحقّ لنا أن نحكم على أحد بالموت". إلاّ أنّ حالات عديدة يُذكَر بها دعماً للرأي المخالف، من مثل حالة إسطفانوس على وجه الخصوص، ويعقوب، بل حالة يوحنّا المعمدان أيضاً. إنّ في وسع أحدنا أن يلحظ هذا بدون أن يدخل في نقاش مفصّل، أنّ هذه الأحداث المنفردة لا تؤلّف حقاً اعتراضات. فقد أُعْدِم يوحنّا المعمدان بمبادرة من رئيس رُبْع (هيرودس أنتيباس)، لم يُضَمّ قطاعه إلى إقليم اليهوديّة الرومانيّ؛ وإسطفانوس، باتّفاق الرأي، وقع ضحيّة بلبلة بدون شكّ. وجرى رجم يعقوب(٤)، أخي الربّ، ربّما، في أثناء شغور منصب الحاكم بعد رحيل بوركيوس فستس (٦٠-٦٢)، وقبل قدوم ألبينس (٦٢-٦٤). ولكنّ رواية يوسيفوس تجلو بواضح العبارة أنّ المندوب الجديد يلقي اللوم على رئيس الكهنة لانتهاكه السلطة، بعد أن تنبّه لرعونة الإجراء القضائيّ: ألا وهو دعوة السنهدرين إلى الاجتماع بدون إذن من الحاكم.

للوالي، الذي يتمتّع وحده بالسلطة القضائيّة، أن يختار بين مسالك عديدة. فكان له القدرة على اللجوء إلى حقّ "الفرض"، الذي كان مخوّلاً له لكي يصدّ من هو خارج على القانون، أي من كان على درجة من الخطورة، على سبيل المثال، وأن يقتصّ منه أيضاً، بما في ذلك الموت من دون محاكمة. كذلك، كان بإمكانه أن يجمع بين التدبير القضائيّ وذاك الذي كان سارياً في رومة، عبر الاستعانة بشهود ومحامين. وكان يستطيع، أخيراً، اللجوء إلى إجراء مختزل، ومتوسّط بعض الشيء. وكان هذا الأخير، عموماً، معمولاً به في الأقاليم؛ ويبدو أنّ ولاة اليهوديّة ومفوّضيها كانوا يلجأون إلى هذا المسلك، حسب يوسيفوس، الذي

(٣) J.P. LÉMONON, "Le procès", *Le Monde de la Bible*, n° 2 (janv.-fév. 1978), p. 9.

(٤) Flavius JOSÈPHE, *Antiquités* XX, 200-203 ; cf. EUSÈBE, *Histoire Ecclésiatique* II,23.

يورد العديد من المحاكمات من هذا النوع(٥). إنّه ينصّ على أنّ المحاكمة، التي يترأسها أحد أعيان المجلس الرومانيّ شخصياً، لا تتضمّن كلّ وقائع المحاكمة العاديّة (على سبيل المثال، مرافعة الدفاع)، وإنّما تنحصر بما هو أساسيّ: تدوين التهمة، والتثبّت منها بواسطة الاستجواب، وإصدار الحكم. لا تزوّدنا رواية يوحنّا بحكم حسب الأصول أكثر ممّا تزوّدنا به رواية مرقس. ومع ذلك، لا ينبغي تضخيم مدلول غياب الحكم الشكليّ. فهو لا يكفي لكي ينتقص من شأن سائر الإشارات في الروايات، التي تفترض من جانبها مثول يسوع أمام بيلاطس لأجل محاكمة حقيقيّة. إنّ بيلاطس الذي اتّخذ، بلا ريبة، في قصر هيرودس، لا في الأنطونيّا، أي في قلعة الهيكل، مكانًا لإقامته، قد استمع إلى الشكوى التي تقدّم بها إليه رؤساء الكهنة (مر ١٥: ٣)، ثمّ باشر بالاستجواب.

لقد "استوى بيلاطس للمحاكَمة" حسب تفصيل يورده يوحنّا وحده، ولكنّ مصداقيّته التاريخيّة جديرة بالقبول. إنّ في وسعنا مراجعة ما يذكره فلافيوس يوسيفوس بخصوص واقعة جرت فيما كان فلورس مفوّضاً (٦٤-٦٦)، حتى يتّضح لنا كم هو محتمل هذا التصوّر للأمور: **"كان فلورس يقيم في هذه الآونة في القصر؛ وفي اليوم التالي، أمر بإنشاء محكمة أمام البناء، ثمّ أتى وأقام فيها. وحضر إلى هذه المحكمة رؤساء الكهنة، والساسة وأعيان المدينة... وأمام محكمته، أمر بجلد أناس ينتمون إلى رتبة الفروسيّة، وبصلبهم؛ لقد كان هؤلاء يهوداً حسب محتدهم، ولكنّهم كانوا قد خُلِعت عليهم المنزلة الرومانيّة"** (الحرب ٢: ٣٠١-٣٠٨).

المعطيات التاريخيّة المنقولة

دعونا نُشِرْ إلى عدد من النقاط وحسب. إنّ اعتقال يسوع قد تمّ، ربّما بمبادرة من رؤساء الكهنة، ومن غير مشاركة مباشرة من قبل الرومان، بخلاف ما يذكره

(٥) R.E. BROWN, *The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave*, New York 1994, p. 715-716.

إنجيل يوحنّا في ٣:١٨، ١٢. ولقاء يسوع مع رئيس الكهنة، وحاشيته، حدث فعلاً، وإنّما لا بمثابة جلسة حسب الأصول المرعيّة، بل من قبيل مواجهة من شأنها أن تتيح للسلطات اليهوديّة أن تعدّ الملفّ، وأن تصوغ التهمة التي كان رؤساء الكهنة يزعمون أن يرشقوا بها يسوع أمام محكمة بيلاطس. أمّا فحوى هذه التهمة فيمكن استجلاؤه عبر الكتابة التي جاء فيها "ملك اليهود"؛ ذلك أنّ هذا التدبير معروف، أولاً، في تلك الآونة، ثمّ إنّ شهادات الأناجيل (مر ٢٦:١٥) متّفقة تمام الاتّفاق في ما بينها بخصوص هذه النقطة؛ وأخيراً، لا شيء يحمل على الاعتقاد بأنّ مسيحيّي الكنائس التي نمت بعد الفصح قد أدرجوا هم أنفسهم في التقليد لقباً شريفاً لم يُعهَد عندهم بين الألقاب التي كانوا يستخدمونها. وفي ما هو من أمر المحاكمة أمام بيلاطس، رأينا لتوّنا ما هو أساسيّ من خلال تطرّقنا إلى المسألة القضائيّة. إنّ صدور الحكم بالصلب، ثمّ تنفيذه على يد الرومان، لا يمكنه أن يوضع محلّ نقض. لا ريبة في أنّ هذا القصاص الذي طالما عمد إليه الرومانيّون كي يقتصّوا من فاعلي الشغب الاجتماعيّ والسياسيّ كان يصحبه عذاب رهيب، جسديّ وأدبيّ؛ ولدينا في هذا الموضوع شهادات مدنيّة عديدة. دونكم، من قبيل التوسّع الجانبيّ، المعلومات الأساسيّة في هذا الموضوع[٦]:

يتيح لنا العديد من الشهادات الأدبيّة المختلفة (عروض مسرحيّة، روايات المؤرّخين، ملاحظات بعض الحكّام...)[٧]، أن نكوّن فكرة، بعض الشيء، عن عذاب الصلب الذي أطلق شيشرون عليه اسم "**العذاب الفظيع والمهول**" (*In Verrem* II,5,165)، والذي يقود، حسب يوسيفوس (**الحرب** ٢٠٣:٧)، إلى "**أشدّ أنواع الموت رثاء**". كان التنفيذ الفعلي لعملية الصَلب يُترك إلى حدٍّ ما لِهَوى الجنود. فالجلد وظيفته أن يمهّد للتعليق على الصليب؛ ويوسيفوس يعيد إلى ذاكرتنا،

[٦] أنقلها كما وردت حرفيًا في *Jésus de Nazareth*, Paris 2002, p. 319-320.

[٧] نجد ثبتًا بالمراجع وفيرًا في M. HENGEL, *La crucifixion dans l'Antiquité et la folie du message de la croix*, Paris, 1981, p. 13-113

في روايته التي يوردها بخصوص يسوع بن حننيا، هول ذلك الأمر بكلمة، يقول: "**مُزّق تمزيقاً حتى العظم تحت ضربات المجلدة**" (**الحرب** ٣٠٤:٦). ولمّا كان يمارس على أعين الملا، كانت الغاية منه إلقاء الذعر في قلب الحشد المتألّب، وانتزاع الرغبة في الركون إلى القلاقل. كان الإعدام بالصلب، في فلسطين أيام يسوع، ينزل في الواقع بمن تجاسر على سلطة الرومانيّين السياسيّة[٨]. فالمحكوم بالإعدام كان يحمل هو نفسه الصليب، أي العارضة تحديداً التي سوف يوثق عليها ما إن يفضي إلى موضع العذاب. أمّا استخدام المسامير، التي تتكلّم عليها الأناجيل، فأمر مثبت من خلال اكتشاف عظام، سنة ١٩٦٨، شمال القدس، لشخص يدعى يوحنّان، عاش في القرن الأول من عصرنا. هذا الاكتشاف عينه يوضح كسر الساقين، ويؤكّد بطريقة غير مباشرة أنّ الجاني لم يكن يُدفَن بالضرورة في مقبرة عامّة[٩].

في نظر الرومانيّين، يثبت الصلب أنّ قضيّة يسوع تَمُتُّ بشكلٍ جليّ إلى دائرة السياسة بصلة. لقد حكم بيلاطس على يسوع بالإعدام لأنّه كان يعتقد، أو كان يتظاهر بأنّه يعتقد، أنّ يسوع يشكّل وعيداً جاداً للنظام العام، وأنّه حريّ به في حنايا هذه الظروف أن يعمد إلى اتّخاذ تدابير وقائيّة ذات أثر. ولكنّ بيلاطس عمل بتحريض من السلطات اليهوديّة، ومن قيافا على وجه الخصوص. لقد كتب مؤرّخ يهوديّ شهير: "**ما هي إلاّ حفنة من كهنة العائلات العريقة حكمت على يسوع بالموت، وأسلمته إلى بيلاطس...**"[١٠].

[٨] أنظر R.A. HORSLEY, " The Death of Jesus", dans B. CHILTON - C.A. EVANS, *Studying the Historical Jesus. Evaluations of the State of Current Research*, Leiden 1994, p. 395-422 (p. 410-411).

[٩] أنظر تفصيلاً في هذا الأمر في *Le Monde de la Bible*, n°2, janv. fév. 1978, p. 43.

[١٠] J. KLAUSNER, *Jésus de Nazareth. Son temps, sa vie, sa doctrine* (Bibliothèque historique), Paris 1933, p. 504.

وإذ إنّ ما يقوله فلافيوس يوسيفوس بشأن "**أحدهم، المدعوّ يسوع بن حنانيا، رجل من العامّة ومن سكّان الريف**"، يلتقي مرّات عديدة مع عناصر التقليد التي نجدها خلف الروايات الإنجيليّة، لا بأس من أن يجري التطرّق إليه هنا. ففي سياق تعداد التنبّوءات المتنوّعة عن دمار الهيكل الوشيك، لا يبرح المؤرّخ اليهوديّ الكلام على هذا الشخص (**الحرب** ٦: ٣٠٠–٣٠٩)[11]. إنّ يسوع هذا، في أثناء عيد المظالّ، يشرع يصيح في وسط الهيكل قائلاً: "**صوت من المشرق، وصوت من المغرب، وصوتٌ صارخ من الرياح الأربع، وصوت على أورشليم والمعبد، وصوت على الخطيب وخطيبته، وصوت على الشعب برمّته**" (٣٠١). لقد أُمسِك ابن حنانيا، وضُرِب على أثر مبادرة من قبل "عدد من المواطنين النبلاء". ولكن، لا شيء قد تمّ، فقد ثابر في تنبُّوئه الشؤم حتى اقتاده "**أعضاء المجلس**" أمام الحاكم الرومانيّ ألبينوس. وإذ "اعتبره مجنوناً" ما لبث أن عفا عنه. لن يألو ابن حنانيا جهداً في إتيانه النبوءات ضدّ أورشليم، حتى ارتطم به حجر وصرعه على سور الهيكل المحاصر، وهو لمّا يزل يتفوّه دائماً "**بتلك النبوءات**".

أسباب موت يسوع

سرى بين العموم أنّ البواعث إلى قتل يسوع مشاجراته مع أعيان اليهود بشأن الناموس في مواضيع متنوّعة، وممارساته المشكوك بأمرها كأنّها السحر والشعوذة، والتجديف على الله، وموقفه المناوئ من الهيكل.

الناموس

رأينا الملفّ المتعلّق بالناموس؛ إلاّ أنّه ما من شيء يبدو أنّه يبرّر أن يثير سلوك يسوع "المتحرّر" بعض الشيء تصدّياً له، ما لبث أن انتهى بالمذنب إلى

(١١) يمكن الوقوف على قسم لا بأس به، بكلّ سهولة:
H. COUSIN (éd.), *Le monde où vivait Jésus*, Paris, 1998, p. 260-261.

الموت[12]؛ وفي سائر الأحوال، يجب أن يتّضح أنّه لا شيء في المصادر يؤيّد مباشرة حقيقة هذا التناقض. فالعبارة التي ترد في يو ١٨: ١٩، في شأن تلاميذ يسوع وتعليمه، تبدو غير دقيقة حتى إنّها لا تصلح لأن تدعم الفرضيّة. وتربط الإشارة، وهي أكثر دقّة، الوارد ذكرها في مر ٣: ٦، بين القرار الذي اتّخذه الفرّيسيّون وأنصار هيرودس أنتيباس معاً بالقضاء على يسوع والمجادلات السابقة. بيد أنّ قيمة هذه الإشارة من الناحية التاريخيّة - ويعزو كثيرون من المختصّين إدراجها إلى مرقس – موضع شكّ كبير. كذلك، يشار إلى أنّ علماء الناموس إن جاء ذكرهم بين الفينة والفينة في إطار روايات الآلام، إلاّ أنّ الفرّيسيّين لا يظهرون فيها البتّة؛ والحال أنّ مناهضي يسوع في مجادلاته حول الناموس والعادات اليهوديّة هم من تلك الفرق عموماً.

السحر

إنّ أحد المصادر اليهوديّة النادرة التي تذكر اسم يسوع، من غير أن يحدّد صراحة بأنّ المعنيّ هو يسوع الناصريّ (والنصّ غير ثابت حول هذه النقطة)، يبسط شكوى السحر، وأنّه مضلّل. دونكم النصّ الرئيسيّ مقتبساً من **التلمود البابليّ، المجمع** ٤٣أ.

"**أُعْدِم يسوع... عشيّة الفصح مساء؛ وكان نذير قد أعلن قبل ذلك بأربعين يوماً: إنّه سينتهي به الأمر إلى الرجم، لأنّه زاول حقاً السحر، وضلّل وفتن إسرائيل. فمن يُرِدِ المرافعة عنه فليأتِ وَلْيُدْلِ بشهادته. وبما أنّه لم يُزْعَم بشيء ممّا يفيد تبرئته، أُعْدِم عشيّة الفصح مساءً**". ونقرأ في الأَمُورا أُوْلا هذا أيضاً: **هل تحسب، إذاً، أنّه كان يجب الدفاع عنه؟ لقد كان مضلّلاً. إنّ الرحمن الرحيم قال فيه بالحقّ: لا ترأف به، ولا تخفِ إثمه (تث**

(١٢) لا ينبغي الاستخفاف بأهميّة هذا التناقض؛ أنظر:
J. BECKER, *Jesus von Nazaret*, Berlin 1996, p. 410-411, et I. BROER, "Jesus und die Tora", dans L. SCHENKE et al., *Jesus von Nazaret - Spuren und Konturen*, Stuttgart 2004, p. 227 et n. 16, qui donne des exemples de conflits extrêmes liés à la Loi.

١٩:١٣). غير أنّ الأمر مختلف مع يسوع: فهو يتعلّق بالحكم (الرومانيّ)[١٣].

يجعل هذا النصّ يسوع في منزلة الأنبياء الكذبة، الذين يغتصبون كلمة الله ويضلّون الشعب؛ ربّما كان قديمًا جداً، بيد أنّ الشكوك وافرة فيه. هل دُعِي يسوع بالاسم منذ البدء؟ لا يبدو ذلك عليه. وفي سائر الأحوال، قلّما يتمتّع النصّ بِسِمَة مصدرٍ مستقلّ، لأنّه يعمد بشكلٍ جليّ إلى جوانب لها معرفةٌ مهتزّة بالأناجيل: هذه حال الإشارة إلى تاريخ الموت "عشيّة الفصح"، التي تناسب التوقيت الخاصّ بالإنجيل الرابع، والتنويه بالرجم (لو ١٣:٣٤؛ يو ١٠:٣١ي)، والتهمة التي رُشِق بها يسوع بأنّه يطرد الشياطين ببعل زبول (مر ٣:٢٢)، والإلماح إلى العجائب عبر اتهامه بالسحر. من غير المجدي أن نتوقّف طويلاً عند هذه النقطة. ففي رواية الآلام نفسها، يظهر موضوع المشعوذ/المضلّل في متّى ٢٧:٢٣-٢٤ كتهمة يعمد إليها اليهود. ولكنّ رواية الحراسة عند القبر، حيث يظهر هذا الإلماح، فتدين بوجودها لا للتاريخ، وإنّم للاّهوت الدفاعيّ غبّ الفصح، الذي بات يدحض حجّة سرقة جسد يسوع، التي روّج لها منكرو القيامة.

التجديف

تثور ثائرة رئيس الكهنة، حسب مر ١٤:٦٤، فيرشق يسوع بتهمة التجديف بعد أن عارض الأخير، بطريقة غير مباشرة، بين نفسه وبين ابن الله وابن الإنسان (١٤:٦٢). سعت بحوثٌ كثيرة إلى تحديد النقطة التي ينحصر فيها التجديف من وجهة النظر اليهوديّة، مسهبة عبثاً في ذلك. إلاّ أنّ الصعوبة الحقيقيّة أشدّ أهميّة، لأنّها تمسّ مصداقيّة رواية مر ١٤:٥٥-٦٤ التاريخيّة. من المحتمل جداً أنّ هذه الرواية ثمرة إنشاء متواتر؛ ذلك أنّ جواب يسوع في ١٤:٦٢، بما فيه من

(١٣) أنظر النصّ في:
D. MARGUERAT - E. NORELLI - J.M. POFFET (éd.), *Jésus de Nazareth. Nouvelles approches d'une énigme*, Genève 2003, p. 481.

تنسيق ملحوظ لألقاب المسيح الكبرى (مسيح، ابن الله، ابن الإنسان)، ومن تنويه بموضعين من الكتاب مأثورين لدى اللاهوت ا لمسيحيّ الأول (مز ١١٠ و دا ٧)، يتّشح "**بطابع الشهادة والعقيدة، إذا صحّ التعبير**"، وهو أمر لا يعقل قبل الفصح. فكم بالأحرى الأمر إن نحن أشحنا بنظرنا عن مسألة الشاهد، الذي أمكنه أن ينقل فحوى كلمات يسوع التي فاه بها في وسط اجتماع مغلق! ثمّة ما يكفي دلالة لكي تسقط دعوى التجديف على المستوى التاريخيّ.

مسألة الهيكل

رغبة في جعل ملفّ الاتّهام مكتملاً، يتوسّل رؤساء الكهنة شهوداً، ويجب ملاحظة هذا على الفور، أنّ رؤساء الكهنة يرد ذكرهم غالباً في روايات الآلام. يتقدّم اثنان ويشهدان على كلام يسوع الذي فاه به على الهيكل قائلاً: "**سوف أهدم هذا الهيكل المصنوع بأيدي البشر، ثمّ في غضون ثلاثة أيام، أبني واحداً آخر غير مصنوع بيد البشر**". إنّ كاتب إنجيل مرقس يجهد في ١٤:٥٥-٦٩ كي يحمل القارئ على فهم هذه التهمة كأنّها غير مبرّرة، لأنّ كِلاَ الشخصين يشهدان شهادة زور، ولأنّ أقوالهما لا تتّفق بينهما. هذا الأمر يجيز الاعتقاد بأنّ المحرّر يحوز على تقليد، ويضفي صدقاً تاريخياً على مسألة الهيكل من حيث إنّها شكوى أثيرت حقاً ضدّ يسوع. إنّ تحليلاً مفصّلاً يقود إلى بعيد لشدّة عقدة الملفّ. ها هو عرض جافّ له:

- ثمّة عدّة روايات للقول الذي يذيع دمار الهيكل (مر ١٤:٥٨؛ ١٥:٢٩؛ والآيات الموازية تباعاً في متّى؛ يو ٢:١٩؛ أع ٦:١٤؛ إنجيل توما ٧١)؛ إنّها تتباين جداً في ما بينها بالنسبة إلى فحواها؛
- هناك موازاة، على صعيد الموضوع، يقرأها المرء في مر ١٣:٢، في وسط الإعلان عن دمار الهيكل، المعبّر عنه من خلال قضيّة كتابيّة ويهوديّة معروفة جدّاً، وهي أنّه لن يترك "**حجر على حجر**"؛

- يورد الإزائيّون (مر ١١:١٥–١٧)، كما يورد يوحنا (يو ٢:١٤–٢٢)، تصرّفاً عنيفاً ليسوع؛ يرد قول يسوع حول دمار الهيكل، في يوحنّا، في هذا الإطار؛
- تعلن تقاليد أخرى أفعالاً في المستقبل لها صلة بالهيكل: لو ١٣:٣٤–٣٦ (التقليد Q)؛ لو ١٩:٤١–٤٤.

إنّ التعرّض للهيكل، بطريقةٍ أو بأخرى، طعن بعظمة كان لها أهميّة لا مضارع لها في الضمير اليهوديّ، كما يوضح هذا فلافيوس يوسيفوس؛ هذا استشهاد، أولاً، من يوسيفوس دلالةً على أهميّة الهيكل الفائقة بالنسبة إلى الضمير اليهوديّ: **"أيستبدل الدستور بجملته؟ هل أجمل منه وأكثر منه عدلاً دستور ينسب إلى الله حكم الدولة برمّتها، ويكلّف الكهنة أن يسوسوا باسم الجميع أشدّ القضايا أهميّة، ويوكل إلى رئيس الكهنة بدوره الإشراف على سائر الكهنة؟ وهؤلاء الرجال ... قد فوّض إليهم أن يقيموا أصلاً العبادة الإلهيّة. والحال أنّ هذه العبادة كانت السهر الشديد أيضاً على الناموس وسائر المهامّ. أجل، تسلّم الكهنة رسالتهم بأن يسهروا على المواطنين جميعاً، وأن يقضوا في الاعتراضات، ويعاقبوا المحكوم عليهم"**[14].

إليكم النقاط التي يجدر الوقوف بها، حسب ظني، إذ ليس في الإمكان أن يعالج بالتفصيل ملفّ له هذا القدر من الاتّساع:

إنّ التصرّف الذي جرى في الهيكل ضدّ بائعي الحيوانات والصيارفة (مر ١١:١٥–١٧) لم يكن محاولة **تطهير**، أي مسعىً لإصلاح العبادة من خلال إزالة الفساد؛ ذلك أنّ الاستشهاد الصريح بـ أش ٥٦:٧، الذي يمكنه أن يسير بالقراءة حسب هذا المعنى، قلّما يمكن الركون إليه كعنصر أوليّ؛ ذلك أنّ عمل الباعة والصيارفة كانت تتطلّبه الممارسة المعتادة، ويرعاه الكتاب والتقليد، في العبادة اليهوديّة. إنّه من غير المعهود، في العالم القديم، أن يتحوّل هيكل إلى مصلّى وحسب. وبالعكس، لا يمكن الاعتقاد بأنّ يسوع وزمرته شنّوا هجوماً على

(١٤) S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, Paris 1997, p. 923.

الهيكل وهم يضربون بأيديهم ضرب إرهابيّين! لا يعقل غياب ردّة الفعل من قبل شُرط الهيكل والحامية الرومانيّة في الأنطونيّا. ما هو أشدّ احتمالاً أنّ يسوع يقوم، كما الأنبياء قديماً، بسلوك نبويّ تعبيراً عن رفضه أمام عبادة الهيكل.

يبدو لي الإعلان عن هيكل جديد غير مصنوع بيد بشر عنصراً مضافاً في عبّ الكلام على دمار/ إعادة بناء الهيكل (مر ١٤:٥٨)، الذي يصعب جداً استعادة فحواه بسبب عدّة تباينات بين الروايات. يلوح لي أنّ تفسيره ممكن كإعادة قراءة جماعيّة. ففي التقليد، لدينا استخدامان للهيكل كاستعارة: فهذه تقرأ، من جهة، في السجلّ الفرديّ سواء بالنسبة إلى شخص المسيحيّ (١كو ٦:١٩)، أم إلى المسيح القائم (يو ٢:٢٠–٢٢)، أو في السجلّ الجماعيّ، وهو الغالب. إنّ البعد الكنسيّ للهيكل يرد في تضاعيف العهد الجديد (١كو ٣:١٦–١٧؛ ٢كو ٦:١٦؛ ١بط ٢:٤–١٠)، ولكن، يرد في قمران أيضاً. لأجل هذا، ثمّة دواعٍ صائبة، وإن لم يكن الخيار ليفرض على أحد، حتى نخال أنّ القول، في البدء، ما كان يتضمّن سوى الدمار.

يبقى علينا أن نطرح السؤال الجوهريّ، هل في وسع موقف مناوئ للهيكل أن يُعْزَى إلى يسوع؟ من الجدير بنا أن يستوقفنا هذا السؤال بعض الحين.

بصورةٍ عامّة، لا يحتلّ الهيكل موقعاً ذا أهميّة كبرى في ما تبقّى لدينا من كرازة يسوع. ليس هو، في ظاهر الحال، المرجع المعتمد عندما يُراد الالتقاء بالله، وَبَسْطُ الخلاص ومغفرةُ الذنوب. إنّ الموقع قد حلّ محلّه منذ زمن ملكوت الله، الذي يؤلّف يسوع بشخصه الداعية إليه؛ فالمقولة الشهيرة، "ها هنا أعظم من الهيكل" (متّى ١٢:٦)، جديرة بالذكر في هذا الصدد، وإن لم يكن ممكناً البرهان على صحّتها.

بالنسبة إلى المجموعة المكوّنة من النصوص المتوفّرة لدينا، يمكن إعلاء المجاهرة المتعدّدة، سواء من وجهة نظر المصادر (مر، Q، يو، إنجيل توما)، أم الأشكال الأدبيّة. وفي ما يتعلّق بـ مر ١٤:٥٨، خصوصاً، يمكن إصرار الرواية على شهادة الزور أن ينمّ عن انزعاج كنسيّ، مردّه إلى أنّ الجماعات الفلسطينيّة

الأولى بقيت على اتّصال بالهيكل، وأنّها ربّما كانت لا تزال تكنّ له الودّ؛ هذا ما قد يفسّر الإلحاح الجامع على شهادة الزور.

وفي ما يتعلّق بالاحتمال التاريخيّ العامّ، إنّما تدخّل رؤساء الكهنة في قضيّة من هذا القبيل جائز تماماً، لأنّ الكاهن الأعظم كان له الكلمة الفصل من حيث الحقوق عندما كان الأمر يتعلّق بالهيكل. وبالركون إلى نصوص مختلفة، وإلى حادثة يسوع بن حنانيا المذكورة آنفاً، التي تسير في هذا الاتّجاه عينه، ثمّة مجال للقبول بوجود تدبير ينتقص في الواقع من امتياز الحاكم الرومانيّ الفريد، في القضايا الجنائيّة، مع كونه يقرّه له. فكلّما مسّت الشكاية عملاً، أو قولاً، معادياً للهيكل، كانت العادة تخوّل السلطات اليهوديّة شيئاً من المبادرة في معالجة القضيّة. وفي سائر الأحوال، ليست الأسباب المتذرَّع بها تأييداً لافتراض اختلاقٍ جماعيّ لإذاعة دمار الهيكل بمقنعة! كذلك الأمر في مر ١٣:٢؛ إنّه من الصعب، بالواقع، اللجوء إلى النبوءة عبر **الحدث**، أي إلى نبوءة مُنْزَلة انطلاقاً من الأحداث، حتى تبرز مقدرة النبيّ الفائقة على معرفة الغيب. أمّا ما من أمر الآية مر ١٤:٥٨، كما أشرنا إلى هذا، فيمكن الأخذ بفرضيّة صدورها من الجماعة، بنحو مقبول، ذلك أنّ هذا الهيكل الجديد يشير، ربّما، إلى الكنيسة. إنّ الإعلان عن الدمار، الذي ينحصر به وحده نصّ القول المقتضب في إنجيل توما ٧١[١٥]، لا يناسب موضوعاً ذا صلة بالجماعة، لو اقتصرنا أقلّه على الجيل المسيحيّ الأول، وباختصار، أظنّ أنّ كلاماً معادياً للهيكل، لا يمكن فحواه الدقيق أن يُستعاد، قد تمّ نقله في أثناء التحرّي القضائيّ الذي أكبّت عليه السلطات اليهوديّة، في "صيغة شديدة" بلا شكّ، حسب تْرُوكْمِي، الذي ينسب الفعل إلى يسوع نفسه ("سوف أدمّر"). إذا ما جرت محاولة رصد العبارة تاريخياً، تغدو حادثة الهيكل حالة تاريخيّة جائزة الوقوع جداً.

(١٥) *Contre Apion* 2, 185-187 (trad. L. Blum).

ليس في وسع مدلول مثل هذا القول إلاّ أن يكون خطيراً، فالهيكل قلب الحكومة الدينيّة، وكلّ فعل يُرتكَب ضدّ الهيكل، أو حتى كلمة نابية، يؤخذ على محمل التهديد لركن مهمّ، بالنسبة إلى وجود جماعة إسرائيل. ولدينا في التاريخ أمثلة على هذا الأمر. إنّ النفحة القدسيّة، مهما كانت عليها بعض الروايات، والمصداقيّة مهما بدت على عدد من التفاصيل، في أسفار المكابيّين، تبرز الأقاصيص المجموعة فيها هذه النقطة على نحوٍ وافٍ، في موضوع وقف الهيكل وقد تطهّر وأعيد للعبادة الشرعيّة: ١مك ١:٢١-٢٨؛ ٢:١-١٤؛ ٢مك ٥:١١-٢١؛ ١مك ٤:٣٦-٦٠. إنّ جماعة قمران من الآسينيّين، الذين أنفوا الهيكل، وانشقّوا عنه بسبب خروق في إدارته الراهنة، يشهدون على هذه الأهميّة المركزيّة بطريقتهم الخاصّة بهم. فالهيكل هو المؤسّسة الذي تؤلّب حولها الجماعة إلى حدّ بعيد؛ إنّه أحد العناصر، بلا منازع، التي تحشد أمّة اليهود بالرغم من الاختلافات بين التيّارات، مدارس ونحَلاً، في ما يُدعى أحياناً "اليهوديّة الشائعة". كان موضع الله على الأرض في الوقت نفسه مركز اليهوديّة الجامع. فكلّ تعرّض للهيكل هو إطلاق شرارةٍ بليّةٍ وطنيّة، تقريباً؛ ذلك أنّ الهيكل كان أيضاً موضع ظهور الله ومُلكه في الآتي من الأيام؛ ومن أجل هذا، كانت الحركات المسيحانيّة شديدة التعلّق به على وجه الخصوص. ما إن تكاد حمّى، لها صبغةُ اليوم الأخير، تندلع فيه حتى تبادر السلطات اليهوديّة، والمحتلّ الرومانيّ، إلى مراقبة هذا المكان، بلا شكّ، مراقبة حريصة.

بدت لنا الرواية الإزائيّة بخصوص مثول يسوع أمام السنهدرين وكأنّها يطبعها "**الحرص على إعلان هويّة يسوع بكلّ جلاء، ووضع اليهود، بالتالي، الذين كانوا في جدال مع المسيحيّين، أمام مسؤوليّتهم. لا يلغيّ الاعتراف بالإيمان المسيحيّ، مع ذلك، ما كان حافزاً بالنسبة إلى رؤساء الكهنة والسنهدرين لإرهاق يسوع. لقد فاه يسوع، مثل إرميا (١١:٧، ١٢، ١٤)، بكلمات قاسية ضدّ الهيكل، وأعلن دماره**"[١٦].

(١٦) K. MÜLLER, "Möglichkeit und Vollzug jüdischer Kapitalgerichtsbarkeit im Prozess gegen Jesus von Nazaret", dans K. KERTELGE (éd.), *Der Prozess gegen Jesus. Historische Rückfrage und theologische Deutung*, Freiburg i.B. 1988, p. 41-83.

إنّ كلا اليسوعين، الناصريّ وابن حنانيا، الذي جعل منه يوسيفوس أنّه لم يمت، يمكنهما أن يقتربا الواحد من الآخر بما يقومان به: كلاهما من محتد ريفيّ، وكلاهما يأتيان أقوالاً معادية على الهيكل والمدينة في أثناء أحد الأعياد اليهوديّة الكبرى، الأمر الذي أثار حفيظة السلطات اليهوديّة فتدخّلت، والحاكم الرومانيّ كذلك. أمّا ابن حنانيا فقد أخلى الحاكم سبيله، لأنّه كان يبدو معتوهاً في عينيه. لا يمكن يسوع الناصريّ أن يُبْدَل به، من وجهة النظر المختلّة هذه؛ وبينما كان يسوع الآخر يلوح أنّه منفرد، كان الجليليّ مصحوباً بمؤيّدين له. فمن المنظور السياسيّ، كان إذاً أكثر خطورة. وفي سائر الأحوال، يبيّن الفصل الذي يرويه يوسيفوس أنّ السلطة لم تكن تتلكّأ في قضايا من هذا النوع. لا بدع أنّ النبوءات المعادية للهيكل لم تكن شحيحة في تلك الآونة، ولم تكن تثير حفيظة السلطات على ما يبدو، بيد أنّ نبوءة مسطّرة بلغة ثوريّة في كتاب يغلب عليه طابع السريّة أمر، ثمّ أمر آخر هو اتّخاذ موقف في أثناء عيد يهوديّ كبير. لقد بدت الإساءة فظيعة بالنسبة إلى رئيس الكهنة، ولا سيّما وإنّها جاءت على الملأ. وليس في ردّة فعل عنيفة، بالتالي، ما يثير الدهشة!

يــوم الجمعة

٢٠٠٥/١/٢٨

محاكمة يسوع

الأستاذ بدوي أبو ديب

قبض على يسوع في بستان الزيتون، واقتيد إلى دار عظيم الاحبار لكي يحاكم، فجرت محاكمته ليلاً، وصدر الحكم عليه بأنه يستوجب الموت لادعائه انه " ابن الله ".

ولما كان تنفيذ الحكم بالموت يحتاج إلى موافقة الوالي الروماني، وذلك منذ السنة السادسة للميلاد، ساقوه إلى دار الولاية حيث غيّروا التهمة ضده، فزعموا أنه يفتن الأُمَّة ويدّعي أنه "المسيح الملك"، فيما لا ملك إلا قيصر... قالوا ذلك رياءً لضمان وضع يد الوالي على القضية وانتزاع الأمر منه بالتنفيذ.

أسلمه بيلاطس بنطس إلى مشيئة أهوائهم بعد غسل يديه، متوهّماً أنه بذلك يرفع عنه مسؤولية اشتراكه في إماتة القدوس، وما كان إلاّ قاضياً جباناً .

نفّذ الحكم صلباً بيسوع خارج أسوار أورشليم، فوق تلك التلّة القهباء التي يسمونها الغبّاثة او الجلجلة.

لم يثر الحدث في حينه هلع الناس في إسرائيل، ولا اهتمام العالم الملهي آنذاك بالترف والدماء عمّا يجري في تلك الزاوية من الشرق.

نقضت القيامة الحكم الذي اقترنت به محاكمة يسوع الأقرب إلى جريمة قضائية منها إلى محاكمة أصولية، قبل أن تنقضه محكمة التاريخ. وما عتّم ان اتحد الله بصورة المصلوب في قلوب المؤمنين، ورفعت المحبة والمغفرة أبهى صورها، علامة للملكوت وشريعة للسلام بين البشر، فحملها التلاميذ، بعد القيامة وظهور الرب لهم وحلول الروح عليهم، هداية للعالمين.

كيف جرى ذلك ؟

ما ان نهد يسوع للرسالة التي أعلن عنها "السابق"، وراح يكرز ويعلّم في المجامع والحقول وفي صدور الزوارق، ويصنع الآيات ويشفي المرضى، ويبرئ البرص ويردّ البصر للعميان، ويطرد الشياطين، ويخضع الرياح، ويلجم البحر، ويحيي الأموات...، حتى أوجس الفريسيون والكتبة وشيوخ الشعب خشية منه، وخوفاً على تهاوي نفوذهم، وابتعاد الناس عنهم، واتباعهم تعاليمه التي سَمَا بها فوق الشريعة التي أفرغوها من الروح، حتى تصدّوا له، وكانت صداماتهم المتتالية معه هي البواعث الحقيقية وراء محاكمته والتخلص منه بالقضاء عليه، واظهاره للشعب، من خلال الحكم عليه بالموت، أنه مارق كافر.

أمَا جاء، كما في إنجيل متّى، ليكون هدفاً للمخالفة ؟

تمحورت تلك الصدامات حول الأمور الجوهرية التالية :

١- غفران الخطايا.

٢- مجالسة العشارين والخاطئين.

٣- فرائض السبت والوضوء.

٤- الاحتكارية اليهودية.

٥- صنمية الشريعة وصنمية الهيكل.

١- وكان الصدام الأول في كفرناحوم. بلغ الفريسيين أنه يعلّم في أحد المنازل، لعلّه منزل سمعان، حيث غصت الدار بالقوم. واذا الناس يحملون على سرير مقعداً، فلم يجدوا سبيلاً إلى الدخول لكثرة الزحام، فدلّوه من السطح، بعد أن فتحوا كوّة بين اللبن إلى الموضع الذي فيه يسوع، فراق لعينيه إيمانهم، واستجاب لنظرات المقعد، وقال له : يا بني غفرت لك خطاياك.

بالرغم من استعماله صيغة المجهول، لم يُخْفِ يسوع أنه هو الذي يملك حق المغفرة؛ فقال الفريسيون في أنفسهم: ما بال هذا الرجل يتكلم هكذا؟ إنه ليكفر! فقال لهم، وهو العليم بما في الصدور: "أيّهما أيسر، أن يقال للمقعد غفرت خطاياك، أم أن يقال له: قم فاحمل فراشك واذهب إلى بيتك؟ وأضاف: اعلموا أن ابن الإنسان له سلطان أن يغفر به الخطايا. ثم قال للمقعد: قم فاحمل فراشك واذهب إلى بيتك..."، فقام وحمل فراشه، وخرج بمرأى من جميع الناس. فاسقط في يد الفريسيين، فكظموا غيظهم.

٢- ووقعت المواجهة الثانية في بيت (لاوى) العشار الذي اختاره يسوع ليكون تلميذاً له، وأراد أن يعرب ليسوع عن عرفانه بجميله، فأولم له مائدة جلس إليها، دون تمييز، كثيرون من الخاطئين... تهيّب الفريسيون مجابهة المعلم مباشرة، فتوجهوا إلى تلاميذه قائلين: "لماذا يؤاكل العشارين والخطأة؟" فسمع كلامهم، فانطلق جوابه كالسّهم سديداً إلى قلب الهدف: "ليس الأصحّاء بحاجة إلى طبيب بل المرضى: ما جئت لأدعو الأبرياء بل الخطأة". وأفحم الفريسيين كلام يسوع لكنه لم يقنعهم.

٣- وتوالت الصدامات بينه وبينهم حول السبت:

ذات سبت من شهر حزيران (؟)، وكان مارّاً في ذلك اليوم خلال المزارع الواقعة على جوانب الطرق بجوار قرى الجليل، فأحس تلاميذه جوعاً، فأخذوا يقلعون سنابل القمح التي احصدت ويفركونها بأيديهم ثم يأكلون.

واذا رآهم الفريسيون، توجهوا إليه مباشرة هذه المرة على انه المسؤول عن تصرفات تلاميذه، وملزم بالسهر على احترام الشريعة، فقالوا له: "لماذا يفعلون ما لا يحلّ يوم السبت؟"

وكان ردّه أن جَبَهَ هذه الواقعة بواقعة لا يمكنهم إنكارها، مستخلصاً منها المبدو الذي رسم حدود العمل بالقوانين الوضعية، قال: أمَا قرأتم ما فعل داود حين جاع هو وأصحابه، وكيف دخل بيت الله، وأكل الخبز، وأعطى منه أصحابه، مع أن أكله لا يحلّ إلاّ للكهنة وحدهم؟ فهل يجوز القول إن داود نقض الشريعة ؟ إذن ليست الشريعة غاية بحد ذاتها، ويمكن التحرر منها في بعض الحالات كحالة الضرورة (État de nécessité).

أليس هذا ما هو معمول به اليوم في القوانين الوضعية الحديثة؟ لذلك تابع يسوع قائلاً: إن السبت جُعِلَ للإنسان، وليس الإنسان للسبت، وإن الإنسان سيّد السبت أيضاً. وما كان ذلكَ إلاّ ليزيد من غيظ الفريسيين وغضبهم.

واصل يسوع الشفاءات أيام السبت، فشفى الأشلّ في المجمع، والتفت إلى الفريسيين، قال لهم: " أَعَمَلُ الصالحات يحلّ يوم السبت أم عمل السيئات؟ أتخليصُ نفس أم هلاكها...؟ فمن هنا إن صنع الخير واجب كل يوم، ومثله شفاء القريب يوم السبت، لأنه من الصالحات. لذلك حار الفريسيون جواباً، وانقطعت حجتهم، وولد الفشل في داخلهم باعثاً جديداً للحقد على يسوع.

ولكن غضبهم بلغ الذروة ساعة شفا المخلع يوم السبت ايضاً في بيت حِسْدَا، فنقموا عليه للسبب عينه، وهو إجراء الشفاء يوم السبت، فجابههم بالقول إنّ أباه يرعى الخليقة يوم السبت، وهو يعمل مثله، فَجُنَّ جنونهم، واشتّد سعيُهم لقتله، لأنه لم يقتصر على استباحة السبت، بل قال إن الله أبوه، فساوى نفسه بالله. لذلك كانوا يطلبونه في العيد... لكنه تابع عمل الصالحات، وشفى المرأة القوساء والمولود أعمى يوم السبت. وعندما أكدّ لهم هذا الأخير أنه وُلِدَ أعمى ثم أبصر، وكانوا يتوقعون منه أن يقول لهم إن هذا غير صحيح، وقد سألهم مستغرباً إلحاحهم: ألعلّكم ترغبون أنتم أيضاً في أن تصيروا من تلاميذه؟ غضبوا منه، ثم لعنوه وطردوه، وأقفلوا دونه باب المجمع، ففتح له يسوع باب الخلاص.

ولم تقتصر الصدامات على ما تقدم، بل طاولت أموراً أخرى كفريضة غسل الأيدي، إذ رأوا بعض تلاميذه يتناولون الطعام بأيد نجسة، أي غير مغسولة حتى المرفق، كما تشاء سننهم، فسألوه: لِمَ لا يجري تلاميذك على سنّة الشيوخ، بل يتناولون الطعام بأيدٍ نجسة، فوجدها يسوع مناسبة لإعلان ما ينجّس الإنسان وما لا ينجّسه، قائلاً: ينجّس الإنسان ما ينجّس الآداب والأخلاق، أمّا الأطعمة فإنها لا تنجّسه. القلب إذن هو مركز القيم الأدبية، وهو كذلك مصدر فساد الأخلاق؛ فمنه لا من الاطعمة تنبعث مقاصد السوء: الفحش والسرقة والقتل والنميمة والطمع والغش والفجور والحسد والزنى والكبرياء والسَّفه. فالطهارة الحقيقية

ليست بغسل الأيدي، إنما بتطهير الباطن من الشهوات والرذائل والاطماع والضغائن وكل الموبقات، تلك الدعوة إلى غسل القلوب دون الالتزام بفريضة غسل الايدي، وهي دعوة لا تبالي ان يخرب ظاهر الدنيا كله إذا سلم للإنسان باطن الضمير رأى فيها الفريسيون نقضاً لسننهم، واشتدّ كرههم على يسوع الذي أدرك أنّ الهُوَّةَ سحيقة للغاية بينه وبينهم، ولا أمل يرجى في ردمها، فاستمر في مواجهتهم دون هوادة، واستمرت المؤامرة حتى القضاء عليه.

٤– وكان الأخطر من كل ما تقدم تصدي يسوع للحصرية والاحتكارية اليهودية. لقد طوب اليهود الله لمصلحتهم واعتبروه وقفاً عليهم. هوّدوه. أليسوا هم الشعب المختار؟ أمّا الآخرون، فلا يليق بهم التقوّت إلا بقوت الخنازير، لذلك يخالف الشريعة من يساوي بين اي فرد من الشعب الذي اختاره الله بنفسه وكل إنسان آخر. القريب في نظرهم هو الأخ برباط الدم. وهو بالمعتقد من آمن بيهوه إله سيناء والهيكل، وهذا القريب هو الذي دعا اللاوي إلى محبته دون المارق والكافر والملحد والعشار، والسامري والزانية، كل وثني أو غير يهودي برباط العرق والدين. هبّ يسوع يقول لهم: إن الله هو أب لسائر البشر، "فشمسه تشرق على الأبرار والأشرار"، فما من أحد لديه غير مهيّأ للخلاص.

ولكنّ يسوع لم يقف عند هذا الحد في خلخلة العهد القائم بين الله وإسرائيل، بل قال لهم، مفسِّراً تشبيهه ملكوت الله بالكرمة، إن هذا الملكوت سينزع منهم، ويُعْطَى إلى أمّة تجعله يؤتي ثمره، فثأر ثائرهم إذ أصابهم في الصميم، فَهَمُّوا بالانقضاض عليه.

– أما الخلاف العميق بين يسوع والفريسيين فهو ناشئ عن نظرتهما إلى الشريعة ككل، هم رفعوها صنماً يعبدونه. وقفوا في تطلعّاتهم إليها عند حدّ الإلتزام الحرفي بالنواحي القانونية وممارسة الفرائض والأشكال والطقوس. أما في نظر يسوع، فالشريعة ليست غاية في حدّ ذاتها، وما هي أكثر من أداة لتحقيق ملكوت الله على الأرض عبر الإنسان. فالعبادة نصف الطريق والنصف الآخر والأشقّ والأهمّ هو اختلاج القلب بالنزعة إلى الخلاص، وتنقية الضمير، وفعل

الرحمة والمحبة؛ فإن خلت منها الشريعة أجدبت فقتلت، فلا بدّ من إخصابها بالروح لفتح أبواب الملكوت الذي لا يدخل إليه من هيكل ولو موشى بالذهب، إذا كان القلب خالياً من الطهر. وهي الحقيقة التي أعلنها يسوع عند حافة بئر يعقوب بقوله للسامرية التي درج قومها على تقدمة الذبائح على أنقاض هيكل جريزيم دون هيكل أورشليم: ستأتي ساعة بل أتت الآن يعبد فيها العباد الصادقون الآب بالروح والحق". إنّ هذا القول جلب ليسوع، بالإضافة إلى الفريسيين، عداوة الصدوقيين المنتفعين من الهيكل الذي طرد منه بالسوط باعة البقر والغنم والصيارفة وقلب مَنَاضِدَهم .

لذلك تبدّلت لهجته ضدّهم، إذ تبيّن له أن الإرشاد لن ينفذ إلى تلك القلوب الجافّة التي طبع الخبث عليها غشاوة كثيفة، فانهال عليهم بالويلات يصبّها على رؤوسهم كأنها صواعق المعمدان. فما أبغض على قلبه من الرياء:

"الويل لكم أيها الكتبة والفريسيون المراؤون، تؤمّنون عشر النعنع وتهملون أعزَّ ما في الشريعة: العدل والرحمة...!

الويل لكم أيها الكتبة والفريسيون، أنتم أشبه بالقبور المكلّسة، يبدو مظهرها جميلاً أمّا باطنها فممتلئ من كل نجاسة...!

أيها الحيات أولاد الافاعي، أنّى لكم أن تهربوا من عذاب جهنم؟!

فبلغ الحقد عليه من الكتبة والفريسيين مبلغاً، ثم طفح الكيل عندما أقام لعازر من بين الأموات، فاستعجلت هذه القيامة موته، فاتخذوا قراراً بقتله دون إبطاء، وإلاّ مشى الشعب كله وراءه، وراحوا يُنَجِّرُون له الصليب.

عقد الأحبار والفريسيون مجلساً برئاسة قيافا الذي قال لهم: أن يموت رجل واحد فدى الشعب خير من أن تبيد الأمّة بأسرها... فعزموا منذ اليوم على قتله.

قرروا قتله قبل تقديمه للمحاكمة، فأيّ معنى يبقى لمحاكمة يسبقها القرار؟

خافوا مواجهة الشعب إذا ما تخلّصوا منه مباشرة برجمه، فوجدوا في القضاء أداة لتنفيذ مأربهم وتغطية جريمتهم، وفي الحكم بإدانته برهاناً على بطلان

دعوته، وحجة يشهرونها في مناهضة رسالته، فيظهرونه للناس وكأنه غرّر بهم، وأنه لم يكن سوى نبي آفاق.

مشوا بالمحاكمة إلى هذا الغرض، فإذا المحاكمة مهزلة دامية.

وهي محاكمتان :

دينية أمام مجلس السنهدرين اليهودي، وسياسية أمام الوالي الروماني.

المحاكمة الدينية

أمام حنّان

أُلقي القبض على يسوع في بستان الزيتون بعد أن دلّ عليه يوضاس بقبلة الخيانة. وقد تم هذا الإجراء دون مذكرة خطية مثل تلك المذكرات التي حملها شاوول إلى دمشق في حملة الاضطهاد ضد المسحيين عندما ظهر له الرب في الطريق.

اقتيد يسوع أولاً إلى حنّان الذي ظلّ، بالرغم من عزله على يد الرومان، الكاهن الأكبر الفعلي، بعد تولّي صهره قيافا هذا المنصب الرفيع. لقد رغب في الاستماع إلى يسوع، لعلّه يكتشف غاية مستترة وراء تعاليمه فيأخذه بها. توقع أن يخشى سطوته وينال سوقه إليه مكبّلاً من ثقته بنفسه، فيقع فريسة طيّعة بين يديه، فيبوح له بما يشتهي، ولكنه فاجأه بسموّه وإبائه: "لم أقل شيئاً في الخفاء، بل على مسمع الملأ في الهيكل وفي المجامع". وساد الجوّ صمت مزّقه أحد الحرس الذي أقدم تزلّفاً على لطم يسوع قائلاً: "أهكذا تجيب عظيم الأحبار؟ فأجابه يسوع: إن كنت أسأت في الكلام، فقل لي أين الاساءة؟ وإن كنت أحسنت في الكلام فلماذا تضربني؟"

أسقط في يد حنان وسكت عن تصرف ذلك المتملق، وهو تصرف مخالف للشريعة، فأرسل يسوع إلى قيافا عظيم الأحبار الشرعي ورئيس مجلس

السنهدرين الكبير. فما كان احتفاظ حنّان باللقب بعد عزله ليوليه أيّ حقّ في ممارسة السلطة المنوطة بصهره، وهي مخالفة أخرى من المخالفات الكثيرة التي اعتورت التحقيق مع يسوع ومحاكمته.

أمام السنهدرين

يتألف السنهدرين الكبير من واحد وستين عضواً، من بينهم الرئيس، وهم ثلاث طبقات: الأحبار، وشيوخ الشعب، والكتبة.

أمّا طبقة الأحبار فقوامها عظماء الأحبار السابقون، والكهنة العاديون، ورئيس الهيكل وناظره. وتتألف طبقة الشيوخ من اهل النفوذ في أورشليم، وهم الأغنياء والأشراف العلمانيون، وهؤلاء يجارون، عادة، الأحبار في مواقفهم داخل المجلس.

وطبقة الكتبة، وهم الحكماء الذين أوكل اليهم، بعد السبي، إعادة نسخ التوارة، وقد قاموا بتأويلها وتفسير مضمونها، فَسُمُّوا لذلك "علماء الناموس"، ومعظمهم أو جميعهم من الفريسيين، بخلاف الأحبار والشيوخ الذين كانوا في غالبيتهم من الصدوقيين.

ينبغي أن يكون عدد القضاة مفرداً على الدوام. ويصدر الحكم عنهم بالأكثرية، ولا ينعقد مجلس القضاء يوم السبت والأعياد أو عشيتها.

يكفي شاهد واحد للحكم بالقضايا الرئيسة، ولا بد فيها من شاهدين للحكم بالإدانة. فإن رجحت كفّة الإدانة، أرجأ المجلس الحكم إلى الغد، فيمتنع القضاة إذّاك عن شرب الخمر، ولا يتناولون إلاّ طعاماً بسيطاً، ويصرفون بقية النهار وطوال الليل في فحص القضية. ثم يعودون في اليوم التالي إلى منصة القضاء للتصويت من جديد. فمن اقترع بالأمس إلى جانب الإدانة استطاع الانحياز إلى البراءة، ومن كان صوّت إلى جانب البراءة، امتنع عليه أن ينحاز إلى الإدانة.

يبدأ التصويت بالأصغر سنّاً كي لا يتأثّر الصغار برأي الكبار.

أُوقف يسوع في جسمانية ليلاً، ثم اقتيد على الفور إلى دار حنّان، ومن عنده

إلى قيافا دون إبطاء، ممّا يفيد أنّ الجلسة الأولى عقدت في الليل واستمرت حتى طلوع الصباح، وهي مخالفة جوهرية تفسد المحاكمة وتنمّ عن عبث الأحبار وشيوخ الشعب والكتبة بالشريعة التي أقاموا أنفسهم حماة لها.

إذا كانت مخالفات الأصول والضمانات التي نصّ عليها الشرع الموسوي للحكم بالعدل تعدّ ذهولاً عن القانون، فإنها لتغتفر لو لم تكن تفضح تصميم القضاة على إهلاك يسوع مهما كلّف الأمر. وقد ظهرت نيتهم هذه واضحة عندما عرضوا لمناقشة أساس التهمة وموضوعها، إذ كانوا يميلون عن الحق إلى ما عقدوا النية عليه كلما الحق مال مع المتَّهم، فتراهم ينتقلون من تهمة فشلوا في إثباتها إلى أخذه بادّعائه صفة لنفسه لم يشاؤوا التحقّق من صحتها.

التهمة الاولى

وُجِّهت إلى يسوع تهمة التهديد بنقض الهيكل، على أنها كفيلة عند ثبوتها بأن تنتزع من السنهدرين الحكم عليه بالموت والظفر بتنفيذه لأن أماكن العبادة هي في حماية الدولة الرومانية

لا بد من شاهدين على الأقل تكون شهادة كل منهما مطابقة لشهادة الآخر مطابقة دقيقة حتى تستقيم التهمة، ولكن الشهود لم تتفق عليه شهادتهم، فخيّبوا الأمل المعلق على شهادتهم، لذلك غيّر عظيم الأحبار التهمة.

التهمة الثانية

لما كان يسوع قد أثار في الناس تصورهم بأنه المسيح، سأله قيافا، وقد أراد حسم الموقف مباشرة: "أأنت المسيح ابن المبارك؟".

تجاوز يسوع في جوابه سؤال رئيس السنهدرين. لم يكتف بأن قال له: "أنت قلت"، بل أضاف: "وأنا أقول لكم: سترون بعد اليوم ابن الإنسان جالساً عن يمين القدرة آتياً على غمام السماء".

هلّل قيافا في داخله لجواب يسوع، لأنه كان مصمّماً على أخذه بإقراره، ولكنه تظاهر بالسخط والحزن لسماعه الكفر، فشقّ ثوبه، كما فعل يعقوب عندما علم بموت يوسف، وكما فعل داود عندما بلغه نعيُ شاوول، والتفت إلى أعضاء المجلس قائلاً :

"أي حاجة بنا إلى الشهود، وقد سمعتم الكفر، فما قولكم؟ أجابوا، إنه يستوجب الموت".

وفعل عكس ما توجبه الشريعة، إذ أبدى رأيه، وهو كبير المجلس والأكبر سنّاً، قبل رأي سائر الاعضاء.

هل عدل السنهدرين بإصدار الحكم بالموت على يسوع لادّعائه أنه المسيح ابن المبارك ؟

ان عبارة المسيح لا يتجاوز معناها في نظر اليهود مضمون الماسوية غير الألوهية، وهي مرادفة لقولهم "مسيح الرب"، أي من خَصّه الله بالتفاتة مميزة، لذلك لا يمكن أن يكون عظيم الأحبار قد فهم من جواب يسوع: "أنت قلت" أنه يدّعي الألوهية، بل الماساوية، ولا تغيّر إضافة عبارة "ابن الله" إلى المسيح، المفهوم اليهودي المذكور، لأنّ الأبوّة الإلهية وردت في مواقع عديدة من كتب الانبياء؛ فقد جاء في سفر التكوين "إنّ الملائكة أبناء الله"، وورد في كلام موسى "إن أبناء إسرائيل جميعهم أبناء الله"، كما جاء في هوشع: "أنتم أبناء الله الحي".

لذلك لا يعتبر مجرد ادعاء يسوع أنه "المسيح ابن الله" كفراً. فكان يجب أن يقف القضاة، قبل أن يكفّروا يسوع، عند تعاليمه وسلوكه وأعماله، ومعجزاته وإقامته الموتى التي شهدها الناس، وتناقلوا أخبارها، ويتساءلوا من هو حقيقة هذا الذي يصنع تلك الآيات، لتكوين قناعة صادقة لديهم عن طريق التدقيق والتأمل وتقليب وجوه الروية والعودة إلى نصوص الشريعة وأقوال الأنبياء، أهو نبيٌّ كاذب أم أنه المسيح ابن الله، ولو من زاوية الماسوية؟ ولكنهم لم يفعلوا، فجاء حكمهم تغطية للشر الذي أضمروه له منذ أن بدأ يعلّم، وبدأت تعاليمه تخلخل نظامهم.

المحاكمة السياسية

اقتادوه إلى بيلاطس بنطس ليطلبوا منه الأمر بتنفيذ الحكم بالموت، الذي كان قد انتُزِع منهم وأصبح من صلاحية الوالي الروماني، وكيل الأمبراطور في الولايات التابعة لروما، والذي يتولّى فيها القضاء والمحافظة على الأمن بصفته مفوَّضاً بالسلطة العامة (Preafectum)، ولكن الرومان منحوا اليهود امتيازات لم تكن للجماعات الأخرى التي وضعت تحت سيطرتهم، فكان لهم قضاؤهم الخاص الذي يتمتّع باستقلال ذاتيّ واسع، ليس في القضايا المدنية فحسب بل في القضايا الجزائية أيضاً، حتى ان تلك المحاكم كانت تقضي بالموت، بَيْدَ أن أحكامهما في هذا المجال لم تكن تُنَفَّذ بدون أمر من الوالي (Imperium) كما تقدم.

والوالي الذي يتمتع بصلاحية الأمر بالتنفيذ لم تكن صلاحيته إدارية أو آلية، بل كان يدقق في صحة التهمة المقترنة بالحكم المطلوب منه تنفيذه، ممّا يؤدي إلى إعادة النظر في القضية ككل، والحكم بها من جديد، وهو يرجع في ذلك إلى القانون الروماني، مما يوجب أن يكون الحكم الذي ينظر فيه الوالي معطوفاً على ذلك القانون وليس على الشرع الموسوي الذي لا يلم به الولاة، والذي هو من اختصاص علماء الناموس والكتبة.

لذلك كان على أعضاء السنهدرين، من أجل انتزاع موافقة الوالي على إهلاك يسوع، أن يوجّهوه اليه مُتَّهَماً بجريمة تقع تحت أحكام القانون الروماني؛ أمّا وأنهم أدانوه بالكفر، ولما كان القانون الروماني لا يعاقب على الكفر، ولا يشغل الكفر بال مندوب قيصر، لذلك توسّلوا مرّة أخرى الخداع سبيلاً للوصول إلى مأربهم، فتناسوا كلّياً الحكم الذي اصدروه والجريمة الدينية التي جعلوا منها أساساً لذلك الحكم، فنسبوا إليه جرائم جديدة من شأنها أن تحمل الوالي على البتّ بها.

قالوا: "إن هذا الرجل يُفتن أمّتَنَا، ويحظر دفع الجزية لقيصر، ويزعم أنه المسيح الملك"، وهم يعرفون جيداً براءته تماماً من أحداث الفتنة في الأمّة، والتحريض على عدم دفع الجزية لقيصر؛ فهو لم يَدْعُ يوماً إلى الانتفاضة ضد

روما، كما فعل قبله يهوذا الجليلي، وبعده كاسوبيا الذي حاول طرد الرومان من فلسطين بقوة السلاح، فانتهت محاولته بالقضاء نهائياً على الدولة اليهودية.

لم يَسْعَ يسوع إلى فتنة، لا بالقول ولا بالفعل؛ أوليس هو القائل في عظة الجبل:

"لا تقاوموا الشرّير"؟ "أحبوا أعدائكم وادعوا لمضطهديكم"؟

فهو لم يكن ذلك المسيح السياسي المحارب الذي ينتظره السواد الأعظم من الشعب اليهودي لينقذهم من الاحتلال الروماني، ويقيم في أورشليم ملكاً يخضع لسلطانه العالم بأسره تحت راية الديانة اليهودية.

كما أنّه لم يحرّض الناس على عدم دفع الجزية، والأحبار وشيوخ الشعب والكتبة يعرفون ذلك. ثم كيف يثور على دفع الجزية لقيصر، وهو الذي قرب اليه العشارين وطلب من أحدهم (لاوي) أن يتبعه، وكان هذا يجبي ضريبة العشر في كفرناحوم، فضمّه إليه وسمّاه متّى، أي "عطاء الله"، وجعله من الاثني عشر، وأصبح في ما بعد واحداً من الإنجيليين الأربعة، وهو الذي، عندما نصب له الفريسيون فخّاً بسؤاله إذا كان يحق دفع الجزية القيصر، طلب أن يأتوه بقطعة من النقد المتداول، فأراهم وجهها الآخر، وعليه صورة القيصر، فقال لهم: أعطوا ما قيصر لقيصر وما لله لله.

ثم لو كان يسوع يدعو لعدم دفع الجزية، لكان الوالي أول من عرف ذلك؛ فَمَن أولى صلاحياته جمع الضرائب التي تغذي خزينة الأمبراطورية، والويل لمن يتنكّب عن أدائها.

لذلك توقف بيلاطس عند التهمة الثالثة، وهي طموح يسوع إلى عرش إسرائيل بادّعائه أنه ملك اليهود، وهذا الأمر لا يتحقّق بدون إزالة النظام القائم.

والغريب في هذه التهمة التي وجّهها الأحبار والشيوخ إلى يسوع، هو أنّهم، بعد أن أنكروا عليه أن يكون المسيح المنتظر، لأنهم لم يروا فيه الملك الموعود الآتي ليقودهم في معركة التحرير، نراهم يقدّمونه لبيلاطس على أنه يسعى إلى إقامة نفسه ملكاً زمنياً عليهم، ولا مكان لملكيَن في أوراشليم: قيصر والمسيح الملك.

سأل الوالي يسوع:

أأنت ملك اليهود؟

أجاب: أنت قلت!

جواب لا يفيد النفي ولا الإيجاب.

أما التحفّظ في الإيجاب، فمردّه إلى أنّ يسوع يعتبر نفسه ملكاً حقّاً، ولكن ليس بالمعنى الذي تضمّنه سؤال بيلاطس، لذلك قال له: "أنا ملك – ولكنّ مملكتي ليست من هذا العالم. وُلِدَتْ وأتيت العالم لاشهد للحق، فمن آمن بالحق يصغي لصوتي. فقال بيلاطس: ما هو الحق؟ ولم ينتظر جواباً، ولا قال له يسوع: "الحقّ فوق السلطان، وهو أمامك، لكنك لا تراه".

خرج بيلاطس إلى اليهود وقال لهم:

" لم أجد سبباً لتجريمه".

ولمّا تعالى صياحهم قائلين: إنه يثير الشعب في تعاليمه، من الجليل إلى ههنا، وجد أملاً بالخروج من المأزق: بما أن يسوع جليلي، ويحكم الجليل هيرودوس أنتيباس، فلماذا لا يُحيل إليه القضية، وبخاصة أن هذه البادرة تضع حدّاً لخلاف قديم معه؟ أحاله إلى أمير الربع، حاكم الجليل، لكنه خالف أحكام الصلاحية التي كانت سائدة منذ بداية الامبراطورية، وهي أن المجرم يُحَاكَم في نطاق القضاء الذي ارتكب الجرم ضمنه الجريمة، وليس أمام القضاء التابع للمنطقة التي أصله منها (Province d'origine). ولكن هيرودوس أنتيباس أعاده إليه بعد أن وجده موضع سخرية لا موضع خشية، فألبسه رداء برّاقاً كرداء الملوك، وردّه إلى بيلاطس دون أن يحاكمه.

عزز موقف هيرودس أنتيباس قناعة بيلاطس ببراءة يسوع، فدعا الأحبار والرؤساء والشعب، وقال لهم: "أحضرتم إليّ هذا الرجل على أنه يفتن الشعب، وقد فحصت عن الامر بمحضركم، فلم يتبيّن لي أن هذا الرجل اقترف شيئاً ممّا تتهمونه به، ولا هيرودس ثبت لديه مثل ذلك، لأنه ردّه إلينا، فهو لم يقترف ما يتوجب به الموت".

ولكنه، بدلاً من أن يحزم أمره ويقضي ببراءته، وفقاً لقناعته، حاول اتّقاء غضب الأحبار والرؤساء والشعب، فقدّم لهم تنازلاً آخر بقوله: "سأجلده قبل أن أطلقه".

تنازل مجاني لا تفسير له إلا تخلي بيلاطس عن دور القاضي، لأنّه، إذا كان بريئاً، فلماذا يجلده؟ وإذا كان مذنباً، فلماذا يطلقه؟ ومع ذلك رفض الأحبار والرؤساء والشعب عرض بيلاطس، وصاحوا بأعلى صوتهم طالبين أن يُصلب، لكنّه، وقد اختار المساومة سبيلاً لمنعهم من تحقيق مآربهم، فتقت له حيلة جديدة عنوانها "الامتياز الفصحي"، وهو تقليد بموجبه يطلق الحاكم للجميع سجيناً، أي واحداً أرادوه، بمناسبة عيد الفصح، وكان عندهم إذّاك سجين شهير اسمه برأبّا، فقال للجموع المحتشدة: مَن تريدون أن أطلق لكم، أبرأبّا أم يسوع الذي يقال له المسيح؟ وكان يظن أنهم سيؤثرون إنقاذ يسوع، لكنّهم صاحوا: "أطلق برأبّا".

صعد بيلاطس للجلوس على كرسي القضاء، وقال، وهو لا يزال متردداً في الحكم على يسوع:

– هذا هو ملككم!

– إصلبه!

– أأصلب ملككم؟!

– لا ملك علينا إلاّ قيصر!

ونفذ السهم المسموم! يا لمكرهم! ملك اليهود الحقيقي في نظرهم هو ذاك الذي يأتي لإنقاذهم من قيصر نفسه، الملك الباسط سيطرته على الارض والشعب، فكيف يعلن السنهدريون والشعب، على رؤوس الأشهاد، أن قيصر ملكهم ولا ملك عليهم سواه ؟!

إنه الخداع الذي اتخذوه سبيلاً في مناهضة يسوع والتصميم على إهلاكه. خدعوا بيلاطس بادّعائهم ولاءهم لقيصر، فضعف أمامهم، فاضطرب في يده الميزان، ورجحت لديه كفة المصلحة الذاتية الآنية على كفة الحق، فأسلمه لمشيئة أهوائهم.

غسل بيلاطس يديه من دم الصدّيق، ولكنه لم يستطع أن يمسح عنهما لطخة الدم السفيك .

قال سبنسر في **ملكة الجنيات**: إن بيلاطس قضى عمره وهو يغسل يديه. وهي مأساة الليدي ماكبث التي عبّرت عنها بتلك الصرخة اليائسة: "أو تستطيع مياه نبتون، الأقيانوس الكبير، إزالة هذا الدم عن يدي؟ – كلاّ ".

أراد بيلاطس أن يعلن إنه بغسل يديه لا يشاطر اليهود شعورهم في وجوب إهلاك يسوع، وتبرّؤه من سفك دمه لم يدخل في نفوسهم الخوف من حمله على الرضوخ لمشيئة اهوائهم، بل أجاب الشعب بأجمعه: "علينا وعلى أولادنا".

لقد رضي اليهود تحمل هذه المسؤولية الجماعية الناشئة عن تضامن السلالات في أعرافهم، وصُلِب يسوع على عهد بيلاطس، وقام في اليوم الثالث، كما جاء في الكتب.

لأنّه استند إلى الكتب المقدّسة التي أُوحَت له ببيت لحم مكان وجود الطفل، وطلب من المجوس سرّاً أن يستعلموا عن الأمر ليجدوه فيقتله (آ ٧). عندما علم المجوس بنوايا هيرودس الغادرة، سجدوا للطفل ورحلوا حالاً. بعد ذلك تدخّل الربّ مباشرة وقام باستبعاد ابنه إلى مصر (آ ١٣-١٥)، وقام هيرودس بتنفيذ مجزرة بيت لحم التي مات فيها وجوارها كلّ طفل له من العمر سنتين وما دون (آ ١٦) ظنًّا منه أنّه بعمله هذا يقضي على الملك المنتظر ويحافظ على مُلكه.

شابه المسيح الطفل باقي أطفال أورشليم الذين حملوا على أكتافهم خطيئة هيرودس الذي، برفضه للتجسّد الإلهي، قام بمحاولة فاشلة لقتل المسيح. نحن الذين نؤمن اليوم قائلين: إنّ المسيح خلّصنا بموته على الصليب، أطَرَحنا يوماً ما على أنفسنا السؤال التالي: أكان تمّ الخلاص لو قُتل المسيح مع أطفال بيت لحم؟ لماذا استبعد الخالق ابنه الوحيد من درب هيرودس؟ لو كان الخلاص بالموت لَمَا كان الآب جنّب ابنه الموت خلال هذه المجزرة. في الواقع، لقد قام الخالق بتخليص ابنه ردًّا على انتظار المؤمنين، وذلك مع احترامه التام لرأي هيرودس. والواضح في الأمر أنّ الآب ما أراد أن يمسّوا ابنه بسوء لأنّه لم يتمّم رسالته بعد.

٢ - الدوافع التي أدت إلى قتل المسيح، سياسيّة ثوريّة أم عقائديّة رفضيّة؟

أ - دوافع سياسيّة ثوريّة

عندما جاء اليهود بالمسيح إلى بيلاطس، وفي نيّتهم إدانته وقتله، لم يكن عند هذا الأخير أيّ سبب يدفعه للردّ على رغبتهم سوى إرضائهم، لكي يتجنّب ميولهم الشريرة ضدّه. لقد عبّر بيلاطس عمّا يجول في خاطره وعن براءة المسيح من أي عمل ثوري أو سياسي قد يكون افتعله ضدّ الدولة الرومانيّة أو ضدّ مصالح أفرادها، وذلك من خلال امرأته التي قالت له: "إيّاك وهذا الرجل الصالح" (مت ٢٧: ١٩)، ومن خلال أسئلته التعجّبيّة عندما قال: "وماذا أفعل بيسوع الذي يُقال له المسيح؟ فأجابوا كلّهم: "أصلبه"، قال لهم: "وأيّ شرٍّ فعل؟" (آ ٢١-٢٢).

ولمّا علم بيلاطس بما ينوونه قال: "أنا بريء من دم هذا الرجل!". وسلّمه إلى إرادتهم قائلاً: "دبّروا أنتم أمره" (آ ٢٤). تحوّلت قضيّة يسوع إلى لعبة سياسيّة بين بيلاطس واليهود، وصار صلبه أمراً محتوماً إرضاءً للخواطر.

ب-دوافع عقائديّة رفضيّة

عندما تسلّم اليهود زمام الأمور، عادت المواجهة لتكون، ليس بين المسيح واليهود لأنّ براءته ثبتت بمواجهته مع بيلاطس، وليس بين المسيح والشريعة لأنّ المسيح أعلن سابقاً أنّه لم يأتِ لينقض الشريعة بل ليكمّل (مت٥: ١٧)، بل بين كلمة الآب التي قيلت على لسان المسيح والمعتقدات اليهوديّة المستنبطة من شرحهم للشريعة؛ أليسوا هم القائلين: "إنّه يضلّل الشعب" (لو٢٣: ١٤؛ يو٧: ١٢). أمّا بالنسبة إلى عبارة ضلال الشعب، فهي تعني انحرافه عن الخط المستقيم، أي عن المفهوم الصحيح لكلام الأنبياء وللشريعة. بذلك تكون كلمة الآب نفسها هي التي تُشكّل حجر العثرة لليهود.

عندما عاش المسيح على الأرض، نظرت إليه البشريّة من منظار بشريّ. هو الإله الذي تجسّد واستوعب بشريّتنا، حكم عليه اليهود كما لو كان بشريًّا عاديًّا محدوداً مثلنا، وصاروا ينتقدونه ويغالطونه بطرح أسئلة تحمل عدة علامات استفهام على أقواله وأعماله التي تغالط تفاسيرهم الخاصة بالشريعة.

كان الفرّيسيون ضدّ الكلمة، أمّا خطّتهم فكانت تقضي بالتآمرعلى المسيح وقتله: "وخرج الفريسيون وتآمروا عليه لكي يُهلكوه" (مت١٢: ١٤-٢١). في الواقع، لم يكن لدى الفريسيين وباقي اليهود أيّ تخوّف من أن يأخذ يسوع الناصريّ ملكهم الأرضي. وذلك لأنّ الفريسيين كانوا يتحلّون بمعتقدات خاصّة بهم، وهم يعيشونها ولا يريدون تغييرها أو تغيير قناعتهم بها إطلاقاً. وعندما شفى المسيح جميع الذين تبعوه، أمر بألاّ يُنشر الأمر ليتمّ ما قاله النبي أشعيا: "هوّذا فتاي الذي اخترته، الذي رضيت به نفسي. سأجعل روحي عليه، فيبشّر الأمم بالحق" (آ ١٨). فإذاً، هذا ما قام به يسوع، التبشير فقط، ولكنّ الذين تحلّوا

"بالتشبّص"، ورفضوا الخروج من معتقداتهم، نبذوا كلّ كلمة صدرت عن المسيح ابن الخالق، لم يقف المسيح ضدّهم، ورفض مواجهتهم، وحتّى أنّه لم يجادلهم من أجل إقناعهم. لقد قال التوجيه والكلام والتعاليم السماويّة التي ينبغي قولها، وتابع فقط الذين أصغوا إلى كلامه. لم يُلزِم أحداً بكلامه، ولم يؤذِ أحداً به، وكلّ الذين رفضوه ابتعد عنهم ولم يعد ينظر إلى الوراء. كلام المسيح، أي كلام الحق، هو دعوة موجّهة إلى اليهود كي يتخلّوا عن المفاهيم الخاطئة المعتادين عليها.

لقد كان اليهود متعمّقين فعلياً في الكتب المقدّسة لأنّهم كانوا يحسبون أنّ لهم فيها الحياة الأبديّة، وهي تشهد فعلياً للمسيح (يو٥: ٣٩). لقد ظلّوا بعيدين كل البعد عن جوهر البشارة الذي عبّر عنه التلاميذ بقولهم: "إلى مَن نذهب يا ربّ، وكلام الحياة عندك؟" (يو٦: ٦٨). لقد تملّك فيهم روح الاستبداد وإرادة الحكم التي دفعتهم إلى الاستبداد برأيهم الذي ينبغي أن يسود دون غيره. إنهم يريدون لقرارهم الغلبة، وليس هناك من رأي آخر بينهم حتّى لكلمة الآب السماوي التي وصلت إليهم من باب المسيح. أمّا المعرفة فهي ملكهم، ولا وجود لها في مكان آخر. وكلّ ذلك أفقدهم حسّ التواصل المباشر بينهم وبين الكلمة.

أمّا الهدف الأساسي من صلبه بالنسبة إليهم هو إسكاته كي لا يعلّم ولا يوجّه ولا يتكلّم ولا يبشّر بهذه الأمور أبداً. نستنتج ممّا ورد أنّ صلب المسيح هو صلب كلمة الآب للتخلّص منها.

٣-صَلب المسيح وقتله، مساهمة في خلاص البشريّة؟

هل ساهم اليهود، عندما صلبوا المسيح، في خلاص البشريّة جمعاء؟

إذا وافقنا على القول بأنّ قتل المسيح كان عملاً صالحاً، فهذا يعني بأن هناك اتفاقاً مسبقاً بين الآب واليهود للقيام بجبر المسيح على المرور بالصلب ليتمّ الخلاص. والصلب بحدّ ذاته هو عمل شنيع وليس من اختصاص الخالق، بل من اختصاص أهل الأرض، لذلك فلا يُعقل أن يكون للقتل دور في الخلاص.

٤-الصلب أمر محتّم؟

هل الصلب هو أمر محتّم؟ خاصة وأنّ المسيح أعلن عنه، حسب النصوص الإنجيليّة، قبل حدوثه (مت ٢٦: ٢ ؛ لو٢٤: ٧)؟

إنّ كلام المسيح عند الناس نبوءة، والنبوءة تبقى دائماً عامل انتظار يدفع الناس إلى الترقّب حتى تمامها. ولكن الهدف الأساسي الذي أتى من أجله المسيح على الأرض هو تعليم البشريّة كيفيّة تخليص نفسها من كل شيء قد يزعج سلامتها.

لقد تنبّأ المسيح في مت ٢٤: ١-١٤ على الحروب والزلازل والمجاعات والانقسامات والانشقاقات. في الواقع، عندما أتى المسيح كانت البشريّة وما تزال تمرّ بهذه النكبات قبل وأثناء تجسّد المسيح. والبشريّة كانت ضالّة عن كلام الآب وتعاليمه وتوجيهاته، لأنّها عبدت الأوثان والأصنام والأشخاص. ولكن عندما نظر المسيح وأكّد أنّه، من خلال تعاليمه، هناك في قلب الخليقة عقول ما زالت ترغب في البقاء مقفلة حاجبة عنها الحقيقة التي أرسلها الله بواسطة ابنه الذي نطق بهذا الكلام الذي نصّه الإنجيل لنا. لقد تكلّم المسيح على خراب الهيكل وعلى الحروب والمجاعات والزلازل، وعلى تسليم الرسل إلى الضيق والقتل، وعلى البغض الذي سيلف الناس لتُبغض بعضها البعض. إنّ رفض الإنسان للتعاليم الجديدة التي علّمها المسيح سوف يولّد هذه النكبات.

إذاً، فالكلام الذي نطق به المسيح ليس بنبوءة علينا انتظارها كي تتمّ، بل واقع سيتكرّر طالما هناك أشخاص ما زالوا بعيدين عن أن يتبنّوا كلام المسيح وتعاليمه.

وعندما تحدّث المسيح أمام تلاميذه عن موته وقيامته قبل حدوثهما، كان قد تلمّس الرفض نفسه الذي عانى منه الأنبياء الذين سبقوه ونقلوا كلام الله على مسامع الشعب وقُتلوا من أجله. أليس هو الذي قال: "الويل لكم يا معلّمي الشريعة والفرّيسيون المراؤون، تبنون قبور الأنبياء...، فتشهدون على أنفسكم بأنّكم أبناءُ الذين قَتلوا الأنبياء. فتمّموا ما بدأ به آباؤكم... لذلك سأرسل إليكم أنبياء وحكماء ومعلّمين، فمنهم مَن تقتلون وتصلِبون، ومنهم مَن تجلِدون في

مجامعكم...، حتى ينزل العقاب على سفك كلّ دمٍ بريءٍ على الأرض... كم مرّة أردتُ أن أجمع أبناءَك...، فما أردتم. وها هو بيتكم متروك لكم خراباً" (مت ٢٣: ٢٧-٣٩). النكبة إذاً مرهونة بالموقف الذي يأخذه الانسان من كلمة الآب المرسلة بواسطة الأنبياء والمسيح، لذلك أنهى يسوع كلامه قائلاً: "أقول لكم: لن تروني إلاّ يوم تهتفون: تبارك الآتي باسم الربّ" (آ ٣٩). والمسيح بوصف كهذا وضع نفسه ضمن هذا الإطار، لأنّه ينتمي إلى المصاف نفسه، ولأنّه عالم أنّ الصلب أو الجلد أو القتل أو حتّى المستقبل بذاته هي أمور مرهونة بحرّية الإنسان وبموقفه الرافض من الكلمة.

٥ – التعرّض للصلب موقف لا بدّ منه؟

أمّا السؤال الذي يطرح نفسه بعد كلّ ما أتينا على ذكره فهو التالي: هل مات المسيح من أجل كلمته أم من أجل البشريّة التي رفضت قبول كلمته؟ وما هي أهداف الصلب أو منافعه إذا صحّ القول؟

صلّى المسيح في بستان الزيتون منفرداً، واستعمل عبارة ما زلنا إلى اليوم نتساءل ما الذي عناه بها وهي التالية: "يا أبي، إذا كان لا يمكن أن تعبر عنّي هذه الكأس، إلاّ أن أشربَها، فلتكن مشيئتُك" (مت ٢٦: ٣٩، ٤٢). عندما تمّم الابن رسالته، وقفت حرّية الإنسان في وجهه وخطّطت لقتله (يو ٨: ٣٧، ٤٠)، والآب في هذه الحالة لم يتحرّك ساكناً، ولم يقم بالعمل نفسه الذي قام عندما استبعد الطفل عن مجزرة بيت لحم. لماذا؟

أوّلاً: مشيئة الآب تكمن في الحرّية التي خلقها في الإنسان، والتي ما أراد أبداً اعتراضها. والذي أراد قتل الابن هي حرّية الإنسان التي تحرّكت عندما قُرعت أبوابها بواسطة الكلمة التي طرحها المسيح على مسامعها. إذاً، فالصلب هو من عمل حرّية الإنسان وهو خاص بها. وبما أنّ المسيح هو "الكلمة"، كما يقول عنه يوحنّا في مقدّمة إنجيله، فقد قامت الكلمة بتخضيع نفسها لحرّية الإنسان

المعطاة من الآب ذاته، لذلك قال المسيح في جبل الزيتون: "لتكن مشيئتك"، كي لا يعترض هذه الحرّية ويُلزمها بشيء. ولأنّ الكلمة لم تكن قيلت بعد على أيّام هيرودس، فلم تحدث أيّة مواجهة بين الآب والحاكم. في الواقع، احترم الآب رأي هيرودس، واستبعد الصبي، لأنّ حرّية هيرودس ظلّت بعيدة عن أيّ عرض قد يضعها أمام خيار من خيارين أو أمام طريق من طريقين. لذلك، فقتل الصبي من قِبل هيرودس إن تمّ فلن ينفع بشيء.

ثانياً: مشيئة الآب إذاً ليست الصلب بل خضوع الابن لحرّية الإنسان من أجل احترامه وعدم اعتراضه لهذه الحرّية التي هي صورته ومثاله المتواجدة داخل عقل كلّ إنسان.

لنأخذ الأمور من زاوية أخرى كي نستطيع أن نراها بوضوح أكثر، ولنطرح السؤال على الشكل التالي: لو تدخّل الآب وأنزل ابنه عن الصليب، فما الذي كان حدث؟ في الواقع، لو أنزل الآب ابنه عن الصليب لكان تحدّى البشريّة وألزمها بكلّ الرسالة التي أرسل ابنه الوحيد من أجلها. وبذلك نختار كلامه مجرّدين عن حرّيتنا. عندما يتصرّف الآب مع البشريّة بهذه الطريقة، يحترم مقدرة الإنسان، ويعطيه السلطان كي يختار هو بنفسه مصيره، فإمّا أن يختار الكلمة وينال الخلاص، وإمّا أن يصلُب الكلمة فيختار النكبة أي الهلاك.

ثالثاً: نستنتج ممّا ورد أنّ الآب أنعم على أهل الأرض بالمعرفة، أي أنّه وضّح للبشر الطريق والحق والحياة، ولم يُلزمهم بها لأنّه فتح أمامهم باب الاختيار وخضّع ابنه لحرّيتهم. ولكنّه لو استبعد ابنه وجنّبه الصليب لَمَا كان للملكوت من وجود، وصارت الأرض المكان الوحيد لعيش الكلمة التي أرسلها الآب مع ابنه من أجلنا، وصار الإنسان مُجبراً على الالتزام بالكلام المُنزل. في الواقع، قال الآب كلمته وجسّدها على الأرض ليصعد أهل الأرض إلى السماء، ويعيشوا في الملكوت، لا ليبقوا على الأرض. أمّا الصعود إلى الملكوت فمرهون بحرّية الإنسان وقناعته عندما يسمع الكلمة ويختارها بملء حرّيته.

الخاتمة

أمّا بعد أن أنهى الإنسان دوره تجاه المسيح وحقّق ما يصبو إليه بقتله للابن ووضعه في القبر، جاء دور الآب الذي تسلّم ابنه وأقامه من القبر ورفعه إلى السماء. وإذا ما نظرنا بعمق أكثر إلى موضوع قيامة المسيح التي تمّت من دون شهود، والتي خلقت الشكوك في نفوس اليهود، نرى بأنّنا أمام حدث غير مُلزِم كما جرى تماماً أثناء الصلب. إنّ الإنسان المؤمن فقط يستطيع بمعونة الروح أن يرى الذي قام من بين الأموات.

المجوس وعماد بلاد فارس بحسب تقليد كنيسة المشرق(*)

الأب بيار همبلو

مدخل

أريد أن أحدّثكم عن مجوس بلاد فارس في تقليد الكنيسة السريانيّة في المشرق، وهذا الموضوع تجدّد في أيامنا هذه: الأسبوع الماضي (الأسبوع الثالث من كانون الثاني ٢٠٠٥) هدّد جورج بوش ايران مرّة جديدة، وسمح لنفسه بالاعتقاد أنه يستوحي «ما وراء النجوم»، وهذه اشارة أكيدة إلى المجوس، ولكننا سنبرهن عكس ذلك. غير أن السياسة الدولية لا تعنينا هنا، فلنرجع إلى موضوعنا: مجوس بلاد فارس في تقليد كنيسة المشرق.

لنوضّح حالاً أننا نقصد هنا بكلمة «مشرقيّ»، بحسب التقليد القديم، تلك الكنيسة التي عبرت حدود الامبراطوريّة اليونانيّة – الرومانيّة نحو الشرق منذ القرن الأول، وتجذّرت بدايةً في بلاد ما بين النهرين بين آلاف المنفيين من اليهود الذين استقروا في الشتات شرقاً. بعد ذلك توسّعت هذه الكنيسة تدريجياً فوصلت بعيداً إلى آسيا، حتى الهند، فمنغوليا، والصين وجزر السند.

لن أعالج مسألةَ تاريخيّةِ نصِّ متّى ٢: ١، لأن الأب خافيير ليون دوفور (Xavier Léon-Dufour)، بعد أن شدّد على أوجه الشبه مع مدراش موسى، ترك الموضوع مفتوحا للمعالجة في كتابه الشهير: **الأناجيل وتاريخ يسوع** (ص ٣٤٦ – ٣٤٩). إن القراءة التي أجراها تقليد كنيستنا لنص القديس متّى، تبقى تاريخيّة بدون شكّ.

بعد أن نعطي لمحة سريعة تتعلّق بالمعنى الأصلي لكلمة «مجوس» التي يستعملها متّى، سألخّص تطوّر تقليد هذا الانجيل بواسطة وثائق جمعها صديقي مارك ديرز

(*) نقله إلى العربيّة الخوري نعمة الله الخوري.

Marc Deprez، وهو علمانيّ يهتمّ بشغف بالمجوس وكنيسة المشرق؛ ان عناوين هذه الوثائق هي التالية: كتاب شيت، لائحة (أو مجموعة أخبار تاريخيّة) زقنين، عظة مأخوذة من القديس أفرام، لننتهي مع نص ليتورجي. سأتطرّق إلى الصدى الذي أوقعته كنيسة المشرق في الغرب، وسأقول كلمة سريعة حول آنية تلك النجمة التي تدعو، في أيامنا هذه، العديد من الايرانيين المتعطشين الى يسوع المسيح بواسطة علامات عديدة ومختلفة تُعطَى لهم.

١ – أصل كلمة «مجوس»

«هوذا مجوس قادمون من المشرق وصلوا إلى أورشليم» (مت ٢ : ١). من أين تأتي كلمة «مجوس» الفريدة في العهد الجديد؟ البروفسور (الأستاذ) الزرداشتي جعفري Ja'fary، وهو إيراني الأصل، يعيش حالياً في لوس أنجلوس، كتب مقالاً عنوانه: «من هم المجوس وما هي جماعة المجوس؟». يمكننا أن نجد هذا المقال بالانكليزية على شبكة الانترنت:

http:// www.gatha.org/en/magian-en.htm

حدّد الكاتب في مقاله معنى كلمة مجوس: «إن كلمة "ماجا" في الأفيستا (Avesta) أو "ماغا" في اللغة المقدسة عند البرهمان، تعني: كبير، شريف، كريم، نبيل. في اللغة الفارسيّة الوسيطة أخذت كلمة "مغهافان" (Maghavan) أو «ماغهو» (Maghu) معنى: كهنة أو، بشكل دقيق، مجموعة كهنة، ونقول في أيامنا presbyterium. أُدخلت هذه الكلمة في اللغة اليونانية فأعطت كلمة "ماغوس" التي انبثقت منها الصفة "سحريّ" (magique)؛ أخذت هذه الكلمة في الغرب أخيراً معنى ملتبساً يشير إلى الساحر أو المشعوذ. مهما يكن من الأمر، فإنّ كل الكهنة البابليين والأشوريين في بلاد ما بين النهرين كانوا يُدعون "مجوساً" (Magi) نظراً للشهرة الحسنة التي تمتّع بها أتباع زرداشت في محيطهم».

أيًّا كانت نقط انطلاق هؤلاء المجوس في الانجيل، فإنهم يأتون من الشرق، وتضعهم هذه الكلمة في علاقة مباشرة مع أكبر ديانة موحّدة لا بيبلية وهي: الزرداشتية وفارس القديمة؛ من هنا اهتمام كنيسة بلاد فارس بهذا النص المِثَاوي (من كلمة mythe). توجّه لوقا إلى اليونان واهتمّ بأورشليم، في حين أن متّى توجّه بالعكس، الى يهود ويهو–مسيحيين، فشدّد منذ بداية إنجيله على الطابع الشمولي للعهد الجديد وللخلاص الذي حقّقه يسوع المسيح.

٢ – المجوس في تقليد كنيسة المشرق

نصل إلى موضوع هذه المداخلة القصيرة وهو: «المجوس في تقليد كنيسة المشرق السريانية»، ونتطرق في البداية الى وثيقة أولى: **كتاب شيت**. نجد ملخصاً عن هذه الوثيقة في «المؤلف غير المنجز» (opus imperfectum)، وهو تفسير مشهور لإنجيل القديس متّى يعود إلى نهاية القرن الرابع بدون شك؛ أُقحِمَ هذا الكتاب في مجموعة مؤلفات القديس يوحنا فم الذهب غير أنه من المحتمل أن يكون كاتبه سريانياً. في الفصل الذي يعالج عبادة المجوس للمسيح، يذكر الكاتب **كتاب شيت** ويخصّه بإكرام كبير ويعرض عنه ملخصاً. يبدو ان **كتاب شيت** دُوِّن على أبعد حد، في بداية القرن الرابع على يد كاتب عبري.

يقول النص:

«سمعت بعض الأشخاص يستندون إلى مؤلّف غير قانوني، بلا شكّ، ولكنه لا يتعرّض للإيمان، وهو متعة حقيقيّة. هذا المؤلف المنسوب بشكل خاص إلى شيت، يتطرّق إلى تلك النجمة التي يجب أن تظهر، ويعالج نوع التقادم التي يجب إهداؤها: الشعب الموضوع في بداية تاريخ الشرق والمجاور للمحيط يحفظها. النص محفوظ من جيل إلى جيل وتناقله رجال العلم من أب إلى ابن.

اختاروا اثني عشر رجلاً الأكثر علماً والمتعلقين بتأمل أسرار السماء، واقترحوا أن يبحث هؤلاء حول هذه النجمة. إذا مات أحدهم فإن ابنه – أو شخص آخر مشهود له بالتصرف حسب الروح – يأخذ مكان الميت. كانوا يدعونهم «مجوساً» لأنهم كانوا يعظمون الله بصمت.

إذاً، في كل سنة بعد الحصاد، كان هؤلاء يتسلقون جبلاً محدداً يُدعى بلغتهم «الجبل المنتصر» (Mont victorial) تظهر مغارة في منحدره؛ الينابيع والأشجار المفضلة تجعله مرحّباً بالقادمين إليه. كانوا يتسلّقونه، يغتسلون، يصلّون ويوجّهون إلى الله مدائحهم الصامتة طيلة ثلاثة أيام.

هكذا كانوا جميعاً يتصرّفون على مدى الأجيال، عائشين في الانتظار بلا انقطاع، وقلقين من أن تظهر في أيامهم نجمة الطوبى. استمرّت هذه الحالة الى اليوم الذي ظهرت لهم (النجمة) فعلياً وهي تنحدر على هذا «الجبل المنتصر»، وهي تتّخذ شكلاً يشبه طفلاً صغيراً، له علامة من فوق تشبه الصليب. تكلّمت هذه النجمة معهم وأعطتهم تعليماً وطلبت منهم الإسراع بالذهاب الى اليهوديّة؛ كانت النجمة تتقدّمهم في الطريق.

ودام هذا الواقع سنتين، دون أن تنفذ المؤونة ولا المشرب من حقائبهم. أما بشأن ما فعلوه في ما بعد، فإنّ الإنجيل يعرضه بالتفصيل.

بعد عودتهم، داوموا على تمجيد الله وتعظيمه؛ كرّسوا له علمهم الذي بشّروا به علناً وبقوّة أمام الذين يشاركونهم في ظروفهم اليوميّة، وأخذوا على عاتقهم تعليم عدد كبير من الناس، وصل توما الرسول في ما بعد، وقد أُرسل إلى هذه المقاطعة بعد قيامة الرب، فانضمّوا إليه وتعمّدوا على يده وأضحوا معاونيه في بشارته.

هذا ما يقوله ذلك المؤلّف.

نصل إلى وثيقتنا الثانية: «لائحة زقنين»؛ هذه الوثيقة المكتوبة أصلاً بالسريانيّة ليست معروفة بشكل واسع لأنها ظهرت في ترجمة حديثة إلى اللاتينية(*)، وفي ترجمة إيطاليّة.

كتب راهب مجهول الاسم حوالى العام ٧٧٥ هذا النص في دير زقنين، ليس بعيداً عن مدينة الموصل الحالية؛ يعرض الكاتب فيه تاريخ العا لم انطلاقاً من آدم، ويخصّص فيه مجالاً واسعاً لتاريخ المجوس، حوالى عشر الكتاب؛ لماذا هذا الاهتمام؟

حيث دُوّن الكتاب، زالت سيادة الأمويين العرب القائمة في دمشق، لأن العباسيين أمسكوا بالسلطة حوالى ٧٦٢ بمساعدة الفرس، وأقاموا في بغداد بالقرب من عاصمة الفرس القديمة (Capitale Perse, Séleucie - Ctésiphon). مما لا شك فيه أنّ كاتبنا يكره العرب لأن الاجتياح الإسلامي قوّض امتداد كنيسة المشرق. هو يرجو الارتداد الى المسيح أو بالأحرى توبة الفرس الثابتة، وهذا يتيح انطلاق البشارة من جديد نحو آسيا. في هذا الإطار يمكن أن نفهم أهميّة هؤلاء المجوس الآتين من الشرق، لأن الاهتمام التبشيري الرسولي هو خاص بكنيسة الرها ومدرسة الفرس القائمة فيها.

لم يتردّد هذا الراهب في أن يدوّن بعض الوثائق القديمة الواردة في لائحة (مجموعة أخبار تاريخية) أوسابيوس القيصري التي تعود إلى بداية القرن الرابع. هذا ما فعله في الفصل الذي يتعلق بالمجوس والمكوّن من ٥٢ صفحة. بما أن هذا الراهب هو من اليعاقبة، وهو بالتالي لا يحب النساطرة، استقى مراجعه من الوثائق التي تعود إلى الفترة التي تسبق انفصال الكنيستين الذي حدث في القرن الخامس. بالإضافة الى ذلك، كان مسؤولاً عن ديره وكان يزور غالباً مدينة الرها المجاورة، تلك المدينة التي يُفترض أن تحتفظ في مكتبتها بالدراسات التي كانت تُدرّس ابتداءً من القرن الرابع في مدرسة

(*) CSCO 121, tome 166, p. 45-70

الفرس المشهورة. من المحتمل أن يكون الراهب قد حصل على الوثائق اللازمة ليدوّن أخباره التاريخية. إذا أخذتُ بعين الاعتبار خلاصة دراسات بعض المهتمين بالشؤون الإيرانية المشهورين أمثال جيو ويدنغرين (Geo Widengren)، يمكننا الاعتقاد أن بعض الأجزاء من هذه الوثيقة التاريخية تعود إلى القرن الثالث، بشكل خاص المقاطع الليتورجية التي تتعلق بالعماد والافخارستيا عند المجوس، في حين أن مقاطع أخرى دُوّنت خلال النصف الثاني من القرن الرابع في الرها، مدرسة الفرس حيث يعظّمون دور القديس توما الرسول، وقد نُقلت رفاته الى هذه المدينة في القرن الثالث.

ماذا يقول هذا النص الذي يورد تقاليد ذات أقدميّة محترمة؟ لا أستطيع هنا إلا أن ألخّص النقاط التي تبدو لي ذات أهمية ملحوظة، أقلّه بالنسبة إلى من يقرأها في إيران.

هناك إذاً اثنا عشر مجوساً وليس ثلاثة، كما يقول التقليد الغربي، وعدد الهدايا التي يذكرها متّى. أسماؤهم لها رنّة فارسيّة تماماً؛ إنهم ورثة أبناء الملوك الذين تعود سلالتهم الى شيت وآدم. احتُفظت كتبهم في «الجيل المنتصر» في مغارة حيث يحتفلون شهرياً بانتظار نور موعود، وهذا الموضوع خاص بالزرداشتيّة. أما بالنسبة إلى هذا الانتظار، هل يمكننا الافتراض أن اليهود المنفيين أثروا على محيطهم الزرداشتي كما أثّر هؤلاء أيضاً بوضوح على الكتاب المقدس؟ إنهم ينتظرون إذاً نجمة تعلن مجيء ابن إله مولود في الفقر والتواضع الكلي. بعد انتظار طويل، ها هي النجمة (تظهر) بشكل عمود حقيقي من النور تقودهم إلى تأمل الأسرار في مغارة «الجبل المنتصر» وليس في بيت لحم.

تهلّل هؤلاء المجوس بفرح كبير انتشر في بلادهم؛ «من يوم إلى يوم، كانت الإلهامات والاستنارات تأخذ، بفضل المجوس، قوّة جديدة وسلطة متنامية لأنها كانت تتميّز بمواهب من كل الأنواع. تشتت الايمان لأننا نلاحظ أنهم أحبوا شهادة سيدنا يسوع المسيح وان النور الذي يأتي من العماد يحقّق بواسطتهم المعجزات». هذه هي إذاً شهادة المجوس؛ لا شيء طبيعي أكثر من اختبارهم الصوفي (الروحاني) للنور السماوي. هذه الشهادة حضّرت شعوب فارس لاستقبال توما الرسول الذي لم يتأخر وصوله بعد صعود الرب إلى السماء. حينئذٍ اجتمع المجوس حوله بشكل طبيعي، ولاحظوا التطابق بين الإلهامات التي نالوها وبين تعليم الرسول، نالوا من يديه مسحة الزيت المقدسة والعماد، ثم مُنحت لهم الافخارستيا بواسطة المسيح شخصياً الذي ظهر في المجد. أثناء ليتورجيا الشكر بلّغهم توما (يهوذا) رسالة المسيح بضرورة تبشير أمّتهم وإعلان هذا النور السماوي والمجيد إلى الذين لا يزالون يقيمون في الظلمات. لخّصت النص على أمل

ن تخصّصوا الوقت الكافي لدراسته؛ ربما يكون هذا النص أسطورة ولكنها تعني الكثير كنيستنا.

ولكن هناك نص أقصر يعود إلى كاتب معروف؛ القديس أفرام وعظته الثانية العشرون حول العماد، والتي تحمل عنوان: «تعزية راحيل». في البداية، لا بد من لإشارة إلى أنّ القدّيس متّى يذكر بكاء راحيل بسبب قتل هيرودس للأطفال (مت ١٨:٢، مستشهداً بنصّ إر ٣١:٣٥). يبرهن أفرام كيف يُحضر المجوس تقادمهم من لمنتوجات التي تأتي من الشتات في بابل حيث نُفي الإسرائيليون. هذه التقادم هي مخصصة للتعويض عن آلام راحيل التي فقدت أبناءها في المنفى؛ يخبرنا هذا النص عن يهود إسرائيل الذين جُرحوا سابقاً بسبب النفي:

«بالنسبة الينا، أعطى الحزن مكاناً للفرح

لأن المجوس أتوا مع قوافلهم

وانتشر عطر أطيابهم في أسواقنا

دفعوا ما يتوجب عليهم بواسطة التقادم بمقدار حبّهم.

في الأمر الإلهي، جعلتَ كلّ شيء متوازناً

لأننا كنا حزانى في حين أنك أعطيتهم الحياة

حينئذ بما أنّ أموالنا سُرقت، أعاد المجوس الذهب

قدّموا المرّ لأنه جرح أجسادنا

أُحرق قدسُ أقداسنا؛ قدّموا البخور أمام ألوهيّتك».

هذا الشرح المتعلق بالتقادم هو قريب من الشرح التقليدي والمنتشر بشكل واسع، وقد استعان به تيودوسيوس أسقف أنقرة في مجمع أفسس ضد نسطوريوس، حيث أورد نصّاً موجّهاً ضد الديوفيزية (عكس المونوفيزية)، مع العلم أن هذا النص يمكن الاستعانة به في الاتجاه المعاكس. النص مأخوذ من المرجع التالي:

Ephèse et Chalcédoine, Actes des Conciles, Beauchesne, 1982, p. 285.

«هؤلاء الرجال القادمون من بلاد الكلدان كشفوا السر بواسطة تقدماتهم؛ بالفعل أحضروا ثلاثة أنواع من التقادم: الذهب والبخور والمرّ: الذهب، لأنّ الذي يكرمونه هو ملك؛ البخور، لأنّ المولود كان إلهاً لأنهم كانوا يحضرون عادةً البخور ليقدموه

للآلهة التي يعترفون بها؛ قدّموا أيضاً المرّ الذي يعني في اعتقادي الآلام والموت. هكذا عرف المجوس كيف ظلّ يسوع إلهاً وأصبح إنساناً يخضع للموت. أصبح يسوع ما أنا عليه ليرفع طبيعتنا نحو كرامته الشخصيّة. وحدة الطبيعتين تحقق هذا الأمر بإسناد، إلى إحدى الطبيعتين، الخصائص التي تعود إلى الطبيعة الأخرى.

لهذا أصبح إنساناً، كونه إلهًا، لكي يصبح الإنسان إلهاً مرتفعاً بواسطة هذا الاتصال بالمجد الإلهي بطريقة يكون فيها (شخص) واحد ممجد، وهو يتحمل في الوقت عينه عذاب الإنسان. هذا ما نتوافق به مع كل الذين يعترفون بوحدة الألوهية والإنسانية، لأنّ الذي اتّحد لا يُدعى اثنين، ولكنك تقسم ذلك ذهنياً، وتعتبر كل عنصر على حدة؛ هكذا تكون قد ذوّبت الوحدة، لأنه من غير الممكن أن نحافظ على الوحدة، وفي الوقت عينه أن نعالج كل عنصر على حدة. ولكن الذي اتّحد أصبح واحداً بطريقة لا يمكن تذويبه ولا يمكن اعتباره اثنين».

مجوس الفرس، حسب ليتورجيا الميلاد في الكنيسة الأشورية المشرقيّة، فرض ليليا – صفرا:

«أرسلت بلاد فارس المجوس مع التقادم إلى اليهوديّة

وأعطتهم هذه التعليمات:

اذهبوا بسلام، سافروا بسلام، وأبلغوا إلى الهدف بسلام

فليصحبكم السلام نحو السلام

إذهبوا بسلام، أدخلوا أورشليم وحيّوها

إبحثوا عن الطفل المولود في مقاطعته، إركعوا، أسجدوا

قدّموا لهذا الولد تقادمكم قائلين:

سلام عليك يا ملك الملوك، يا ملك الأجيال

ملوك الفرس ملوك الهند، ملوك الصين

يحنون معنا الرأس ويعبدون هذا الملك المتحدّر من داود

ملوك ترشيش والجزر البعيدة

ملوك سبأ وأهل سبأ احضروا ذهب الأورفير

ها هي اليوم المهرجانات بمناسبة يوم ميلاده

ترسل صداها الى أربعة أقطار العالم
رجال وملائكة يؤدون المجد للآب الذي أرسله
هذا الطفل الذي دعا المجوس
الى المجيء لعبادته بواسطة النجمة هو معبود
أحضروا التقادم وقدّموها لعظمته
الذهب والمر والبخور».

٣ – أصداء هذا التقليد الشرقي في الغرب

أردت أن أعرض أمامكم الآن كيف وجدت هذه التقاليد الصدى في كنيسة الغرب، في كولن (Köln) بشكل خاص، ولكن ليس الوقت للحديث عنها. يمكنكم قراءة هذه النصوص إذا كان لديكم اهتمام بهذه المسألة. أكتفي بعرض مقطع مأخوذ من الليتورجيا البيزنطية أثناء عيد الميلاد، وقد تكونون متآلفين مع هذا النص الذي يرتبط بالتقليد السرياني كما ستلاحظون:

إكرام بنت بابل لابنة داود.

قادت ابنة بابل أبناء داود من صهيون إلى المنفى، ولكنها أرسلت المجوس أبناءها، الذين يحملون الهدايا، ليتوسّلوا الى ابنة داود التي تحمل بين ذراعيها ابن الله، فلنرتل بفرح:

فلتبارك الخليقة كلها الرب
ولتعظمه على مدى الأجيال.

أوقف الحداد غناء قيثارات صهيون لأن أبناءها لا يغنون على أرض الغرباء، ولكن المسيح المولود في بيت لحم يقطع كل ضلال ويحرّر صوت الآلات، فلنغنّ بفرح:

فلتبارك الخليقة كلها الرب،
ولتعظمه على مدى الأجيال.

نالت بابل غنيمة الحرب وكنوز ملكة صهيون، ولكن المسيح اجتذب كنوز بابل إلى

صهيون بواسطة الملوك الذين يسجدون غور النجوم تقودهم نجمة؛ فلنغنّ أيضاً بفرح:
فلتبارك الخليقة كلها الرب، ولتعظمه على مدى الأجيال(*).

٤ – وضع المجوس حالياً في ايران

الليتورجيا هي تأوين، كما تشهد على ذلك خطبة القديس لاون (خطبة ٣٦/٥/١)، حيث يحاول أن يبرّر الاحتفال بعيد الدنح الذي تأسّس حديثاً. «هذا اليوم يعني تماماً أن النعمة مُنحت مع فضيلة العمل الإلهي التي أوحيت آنذاك. لم يصلنا من هذا الحدث سوى تذكار مجيد يتقبله إيماننا وتكرمه ذاكرتنا؛ وبالعكس، عطية الله تتكاثر، كما أن زمننا يختبر في هذه الأيام ذاك الحدث الذي أخذ آنذاك بدايته. إذا كان صحيحاً أن خبر الإنجيل الذي قرأناه يذكّرنا بالأيام المحددة، حيث جاء ثلاثة رجال من أقاصي الشرق ليعرفوا الله، نلاحظ تحقيق نفسَ الأمر وبشكل أوضح وبشكل مكثف بواسطة عطية النور لكل المدعوين»

Les mages et les bergers, Cahiers Evangile, Supplément n° 113, p 57.

وبالفعل، ألاحظ أحداثاً مدهشة في إيران: من ناحية، نجد اجتذاباً لعدد كبير من الإيرانيين الذين يبحثون عن يسوع المسيح حسب النجم الداخلي الذي ينيرهم بالروح؛ من ناحية أخرى، ردة الفعل لبعض الوجهاء المتحدرين من إثنيات متأصلة في المسيحية، ولكنها لم تحصل بعد على البشارة، يرفضون أن يتبعوا نجمة هؤلاء المجوس المعاصرين وتطردهم أو ترفضهم بموجب ردة فعل خطيرة تشبه نسبياً تصرف السلطات اليهوديّة وهيرودس رئيس الربع.

ولكن عليّ أن أختصر ولا أستطيع أن أترك لكم هنا أية وثيقة لأن الأحداث الحالية لا يمكن طباعتها كما ستفهمون ذلك وستعذروني.

(*) الليتورجية البيزنطية، ٢٥ كانون الأول، النشيد الثامن.

يسوع الذي من الناصرة بقلم مرقس الإنجيلي

الأب بيوس عفـاص

كتاب للأب ماري–اميل بوامار الدومنيكي، أحد كبار الاختصاصيين، صدر في باريس عام ١٩٩٦، وطاب لي أن أنقله إلى العربية عام ١٩٩٩، ليظهر في يوبيل الألفين ويكون بمثابة دلو في مجمل الدراسات البيبلية التي تكشف النقاب عن وجه يسوع الناصري، ولاسيما عن وجهه الإنساني الذي طالما خَفَت أمام الوجه الإلهي من شخصه. ولأسباب كثيرة–وكنا في العراق تحت رحمة الرقابة على الكتب!– لم يبصر النور الا عام ٢٠٠٢.

وظهر الكتاب المعرَّب، وظهرت معه للحال انتقادات واحتجاجات من أوساط تقليدية، يكفي أن أقول إنها تجاهلت دور التحليل النقدي في الكشف عمّا ينطوي وراء النصوص البيبلية من عمق لاهوتي، لاسيما وأن دليلنا إليها هو إنجيليّ كان أول مَن ابتكر فنَّ كتابة "الانجيل"، وقد عرف أن يحوّل بشرى يسوع الناصري إلى "رواية" لأعماله وأقواله، ويضعها في متناول قارئ عليه، هو الآخر، أن يكتشف "سرّه" المحتجب وراء الظواهر المخبّية ان لم نقل المشكِّكة! ويصح ذلك علينا نحن قُرّاء مرقس اليوم، الذين لا زلنا أحيانًا نريده يقول ما لم يَقُلْهُ، أو يطيب لنا أن نحمّل رواياته فوق قدرتها، وكأننا نخشى –إن أخذنا إنجيله على محمل الجدّ– ان يذهب بنا مرقس إلى التشكيك في شخص يسوع، بينما كان همّه الأكبر أن يزجّنا في مجازفة وراء هذا النبي الجليلي الذي سيبقى سرّه محجوبًا علينا، حتى بعد القيامة، ما لم نتبعه على الطريق التي سلكها، ولا مناص لنا، معه، سوى هذه "الطريق" الوعرة، على طريق الصليب!

ولا عجب ان يكون كتاب الاب بوامار عن يسوع، ذاك "الرجل" من الناصرة الذي رسم ملامحه مرقس الإنجيلي، مثارًا للجدل والنقاش، تمامًا كما كان

يسوع بحسب مرقس مثارًا للعثار والشك والنزاع! أفليس يسوع الناصري الذي يروي مرقس "قصته"، هو ذاته الذي قال عنه نتنائيل: أَمِنَ الناصرة يمكن أن يخرج شيء صالح؟ (يو ١: ٤٦). لقد هجره ذووه أنفسهم حين اعتبروه "ضائع الرشد"، وجاءوا ليمسكوه ويعيدوه إلى الصف (مر ٣: ٢١)! وهو الذي بقي سرّه مغلقًا على تلاميذه أنفسهم، هم الذين سنراهم "يهربون بأجمعهم" (مر ١٤: ٥٠)! وهو الذي، منذ البدء، أشهَرَ الكهنة والكتبة والفريسيون الحرب عليه... والجموع، ألم تكن قد أُعجبت به وبُهتت من تعليمه، ولكنها تخلّت عنه أخيرًا حين خيّب آمالها، ولاسيما حين شاهدت "عجزه" عن اجتناب الموت! ذلك أنّ موته على الصليب كان معثرة لا تُطاق!

ونقف نحن انفسنا مشدوهين إزاء هذا "الإنجيل" الذي استعاد أولويته بين الأناجيل، فتكتنفنا الترددات، وتزدحم لدينا التساؤلات حول بدايته: "بدء بشارة (إنجيل) يسوع، المسيح، ابن الله"، وخاتمته الأصلية التي تقف عند الآية ٨ من الفصل ١٦: "ولم يقلن لأحد شيئًا، لأنهن كن خائفات". وكما قلتها في مقدمة الترجمة العربية للكتاب، أقولها الآن:

"بين فاتحة إنجيله وخاتمته، هناك مسافة أرادها مرقس تكون طريقاً وعرة يشقها القراء – وهم مسيحيو روما في السبعينات، كما هم مسيحيو عام ٢٠٠٠ – نحو ذاك النبي من الجليل الذي ما انفكّ ينادي بحق الله، وهو في الوقت ذاته ذاك الملك الذي نصّبه الله على ملكوته الجديد. فإذا لم يعتلن "سر" يسوع إلا في نهاية مسيرة طويلة أليمة، هي أشبه بمأساة اكتنفها الغموض وخيّمت عليها الظلمة، فلأنّ ذلك هو خطّ سير المؤمن على هذه الطريق الموحشة ذاتها –ولكم سيتوجب عليه أن يعاني ويتردد ويعثر، وقد يتراجع وينكر ويخون قبل أن يدرك أنّ ولاءه للناصري وتعلّقه به هما من مستوى الخبرة الإيمانية المنفتحة على الرجاء! ذلك لأن المسيح القائم هو ذاته يسوع الناصري المصلوب، ولن نلقاه إلا في نهاية الطريق".

هذه المحاضرة هي إذن بمثابة تقديم مكثّف لطروحات الأب بوامار في يسوع الناصري، كما بدا من خلال اللوحة التي رسم مرقس ملامحها، بأسلوبه المباشر والديناميكي ولغته الخشنة والركيكة أحيانًا. ويتمنى المؤلف أن يجعل يسوع الذي قدّمه مرقس "يحيا من جديد" في أعيننا.

وأوّل ما يُلفت الأب بوامار انتباهنا إليه أن مرقس، حين كتب إنجيله، كان عالمًا بأنه مزمع أن يرصّع رواياته بتفاصيل واقعية دون أن يحمّلها "قيمة تاريخية" بالمعنى المعاصر، ويعلم أنّ قارئه أيضًا كان على علم بذلك. ويقص المؤلّف حكاية واقعية لا غبار على صحتها – ويبدو أن الأب شربنتييه كان شاهدًا للواقعة ذاتها!

صدمت سيارتهم، في الطريق من الكرك إلى عمان، بدويًا توفي اثر الحادث، وكان ينبغي التفاوض بشأن الفدية. وحين توجهوا بعد ٣ أسابيع للتفاوض مع اسرة البدوي في الكرك، تمّ اللقاء في حضرة الكاهن اللاتيني الذي راح يقص الحادث مضفيًا عليه جملة من التفاصيل لا أساس لها في الواقع، بهدف أن يفهم سامعيه أن المسؤولية كلها تقع على الشيخ البدوي الأصم، كما أقرّت بذلك محكمة عمان في أعقاب بضعة اشهر.

والعبرة من هذه الحكاية ان الحقيقة في العرف الشرقي ليست محصورة في الواقع بماديته حسب، بل ايضا **من خلال تفسير هذا الواقع، أي من خلال المعنى المضفى على الحدث لدى روايته.** وتلعب تفاصيل الرواية دورًا هامًا في التعبير عن تلك الحقيقة. ويستخلص بوامار النتيجة في ما يخص الإنجيل: انه يحكي حدثًا جرى، إلاّ أنّ أغلب التفاصيل التي ترافق رواية الحدث لا تهدف إلى التعبير عن الواقع الملموس، بقدر ما تلفت الانتباه إلى واقع من مستوى أرفع. وينقل بوامار كلمات القديس اغسطينوس: "كل ما نخترعه ليس كذبًا... **فحين يتضمن ما اخترعناه معنى ما، فليس هناك كذب، وإنّما شكل من أشكال التعبير عن الحقيقة**"! وهكذا يتوجب أن نقرأ إنجيل مرقس، على حد تعبير بوامار، "**بعقلية الشرقي الذي يعتبر أن تفاصيل الرواية غالبا ما تصبح في خدمة واقع من مستوى لاهوتي**".

وإليكم عرضًا موجزًا للطروحات التي تضمنها إنجيل مرقس، من وجهة نظر بوامار:

ونبدأ بالآية الأولى: "بدء إنجيل يسوع، المسيح، ابن الله". إنها تعلن أحد المواضيع الكبرى التي سيتمّ التوسع فيها: ملوكية يسوع التي تقلّدها بالرغم من موته. وسيرجّع صداها قائد المئة عند أقدام الصليب: "حقّاً كان هذا الرجل ابن الله".

"إنجيل" هو إعلان بشرى مجيء ملكوت الله. **ويسوع هو الملك الجديد في ملكوت الله الجديد**

– المسيح: لقب ملوكي، فيسوع كالملوك يُكَرَّس بالزيت (ممسوح)، أي أنّ الله يمسحه ملكًا على شعبه. وهكذا "إنجيل يسوع، المسيح" يعني البشرى بمجيء الملكوت الوشيك الذي سيعهده الله إلى يسوع من الناصرة، وسيكون العماد بمثابة مشهد تنصيبه الملوكي.

– ابن **الله**: لسنا بإزاء تأكيد على ألوهية المسيح، وإنّما بإزاء تأكيد على حماية خاصة من قبل الله (الوعد لداود: أنا أكون له أبًا، وهو يكون لي ابنًا، ٢ صم ٧). فالله يتبنّى الملك ويتعهّد بحمايته (مز ٢: "أنتَ ابني وأنا اليوم ولدتك") ويثبت عرشه. وتتسع العلاقة بين الله والملك إلى علاقة الله والبار (حك ٢: ١٦–٢٠) بحيث يلتزم الله بإنقاذ البار من أيدي أعدائه كونه "أباه" (حك ٣: ١–٤).

اللقبان ("مسيح" و"ابن الله") متّحدان ويصديان للمزمور ٢، ويؤكّدان أن المسيح الملك المنازع على الصليب، بالرغم من الظواهر، يبقى تحت حماية الله لكونه ابن الله: إنه وعد خفيّ بقيامته.

هكذا تكشف الآية الأولى من إنجيل مرقس عن المخطط العام:

* **القسم الاول: مَن هو يسوع؟** (١: ٤–٩: ٨) يكشف عن أن يسوع هو حقًّا مشيح الله.

وسيجد هذا القسم قمّته في إعلان قيصرية فيلبس؛ **وتأتي مصادقة الله على هذا الإعلان في مشهد التجلي**.

* **القسم الثاني**: موت الملك (٩: ٩–١٦: ٨) يركّز على المفارقة: المسيح الملك يُسلّم إلى أعدائه ويموت!

وقصة الملك المرفوض تختم باعتراف قائد المئة الذي يوحي بأنّ الله لا يترك مسيحه في قبضة الموت؛ **وسنجد التأكيد على ذلك في رواية القبر الفارغ**.

القسم الاول: من هو يسوع؟

تبدأ حياة يسوع العلنية بمشهد العماد: **عماده هو بمثابة تنصيبه ملكًا** لشعب الله الجديد.

الماء هو بمثابة زيت، ونزول الروح هو بمثابة مسحة إلهية تمكّن يسوع من قيادة الشعب الجديد.

في العماد **كُرّس يسوع ملكًا**، كما نُصّب أيضًا **نبيًّا للأزمنة الجديدة**، عبر الصوت الإلهي: "أنت ابني الحبيب، عنك رضيت" (مز ٢: ٧ + اش ٤٢: ١: "حبيبي الذي عنه رضيت"). سيترتّب على يسوع إذًا أن يقوم بمهمة "عبد يهوه": أن يعلن للأمم حق الله –تلك كانت مهمة الأنبياء! وهكذا يتّضح أنّ يسوع نُصِّب "نبيًا".

يسوع هو إذًا ملك ونبيّ للملكوت الجديد: وجهان يطبعان كلّ القسم الأول.

– يتصرف كملك لدى مجابهته الشيطان. كان عليه أن يخلعه عن عرشه كي يملك عوضه (مشهد التجربة).

– يتصرف كنبيّ عبر اختياره تلاميذه الأوّلين، على مثال إيليا النبي.

وهكذا أصبح بوسعه أن يفتتح رسالته العلنية: ويرسم لنا مرقس نهارًا نموذجيًا من رسالته: يعلّم في مجمع كفرناحوم، بصفته نبيًا، ويخرج روحًا نجسًا، ويجري شفاءات، بصفته ملكًا.

ويمكننا من ثم أن نوزّع مشاهد القسم الأول التي تجري في الجليل على هذين المحورَين: يسوع نبيّ وملك.

وقد أوجزهما مرقس حين كتب: "وسار في الجليل كله يبشر في مجامعهم ويطرد الشياطين" (١: ٣٩)

بصفته نبيًا، هوذا يسوع يعلّم	**بصفته ملكًا، هوذا يسوع يطرد الشياطين**
يبشر في المجامع	يخرج الشياطين (شفاء ابرص)

(٢: ١-٣: ١٢)
المجادلات الخمس

يسوع الملك هو المقصود في المجادلة الأولى/ لدى شفاء مقعد.

يسوع النبي هو المقصود في المجادلات الأربع/ راحة السبت، الخطأة، الصوم، الممنوعات.

فيما تتألب الجموع حول يسوع-النبيّ، يرفض الكتبة ادّعاءات يسوع-الملك.

وفي المجادلات الأربع، فيما يرفض الكتبة تعليم يسوع-النبيّ، تتقاطر الجموع نحو يسوع-الملك

نحن بازاء بناء محكم للمفارقة

(٣: ٢٢-٣٥) يسوع نبيّ يختار تلاميذًا يصغون إليه

يسوع ملك يخلع الشيطان عن عرشه (يرد على تهجّم الكتبة)

(٤: ١-٥: ٤٣) يسوع يعلّم بالأمثال. + يقوم بطرد شياطين ويجري معجزات

(مثل الزارع) (تسكين العاصفة)

+ ممسوس الجراسيين، المنزوفة، ابنة يائيروس

(٦: ٧-٨: ١٠) مجموعة مشاهد متنوعة (بعثة الرسل للتبشير، تكثير أول للخبز، الطاهر والنجس، شفاء ابنة المرأة السورية/ الفينيقية، شفاء أصمّ-أبكم، تكثير ثانٍ للخبز).

الوحدة بين هذه المشاهد تكمن في قصة شفاء ابنة المرأة: اليهود أولاً ومن ثم الوثنيين.

"خبز" البنين هو كلام الله الذي يُعطَى أولاً "للأولاد": بني إسرائيل.

وسيكون بوسع "صغار الكلاب" أن يأكلوا منه: الوثنيون.

(٨: ٢٧-٩: ١٣) مشهدان حاسمان يكشفان هوية يسوع التي أُعلنت في العماد:

اعتراف بطرس في قيصرية: يسوع هو المسيح أي ملك شعب الله الجديد.

مشهد التجلّي: حيث يصادق صوت سماوي على ذلك ويعلن عن كونه النبيّ: "له اسمعوا".

كان لا بدّ أن تبقى هوية يسوع المسيحانية مغلقة: يسوع ملك، لا كما انتظره اليهود بل كما اراده الله. من هنا كانت المشاهد التي تؤكد على الصمت، وهو ما يُسَمَّى "السرّ المسيحانيّ". وإذا قبل يسوع إعلان بطرس، فهو يخشى الالتباس في هوية "المشيح" وفي نوعية ملوكيته. لذا يبقى النهي عن التكلم: "نهاهم عن أن يخبروا أحدًا بأمره" (٨: ٣٠) تجنّبًا لحماس شعبي قد يغيّر المسار! وهكذا يأتي الإنباء الأول عن الآلام (٨: ٣١-٣٣) في مكانه! كما يأتي النهي عن الكلام بعد التجلّي "إلا متى قام ابن الانسان من بين الأموات" (٩: ٩).

كتب بوامار: "**شاء مرقس أن يربط قسمَي الإنجيل بإحكام، الواحد بالآخر: فبين المشهدَين البارزين من القسم الأول (إعلان إيمان بطرس والتجلّي) أعطى مذاقًا مسبقًا عن القسم الثاني، حين جعل أول إنباء عن الآلام يتسلل مع عدد من أقوال يسوع المتعلقة بها. وهكذا الحال في القسم الثاني، حيث سيروي آخر طرد شيطان أجراه يسوع (٩: ١٤-٢٧) ليذكّر بأحد المواضيع الكبرى من القسم الأول.**"

القسم الثاني: موت الملك

يبدأ القسم الثاني بعد التجلي، فتظهر بوادر المفارقة: هذا المسيح سيخضع للموت. يتوسّع مرقس طيلة هذا القسم (٩: ١٤-١٦: ٨) في الفشل الظاهري لمخطط الله، إلى أن يُعطى الجواب عبر اعتراف قائد المئة الروماني: "كان هذا الرجل ابنَ الله حقًّا" (١٥: ٣٩). إنه الإعلان الخفيّ عن القيامة، وستجد تأكيدًا لها في اكتشاف القبر فارغًا.

ويبرز الأب بوامار موضوعَي "يسوع/نبي" و"يسوع/ملك" على مدى القسم الثاني، ولكننا نجدهما هنا معروضَين بالتتالي:

- **يسوع يعلّم تلاميذه بصفته نبيًّا (٩: ١٤-١٠: ٤٥).**
- **يسوع يموت بصفته ملكًا (١٠: ٤٦-١٦: ٨).**

*** يسوع المعلّم والنبيّ**

كان مرقس قد أكّد مرارًا على أنّ يسوع كان يعلّم. وها قد حان الوقت كي يكشف لنا عن الرسالة التي جاء ينقلها إلينا من قبل الله.

ها هو يسوع، اعتبارًا من ٩: ٣٠ يركّز اهتمامه على تعليم التلاميذ، ولا يكاد الجمع يظهر طيلة المشاهد التي تتوالى حتى بداية الآلام، وسيسبّقها بإنباءَين عن الآلام لكي يؤكد على المفارقة التي يترتّب علينا أن نواجهها: الملك المسيحاني سيُقتل!

أبرز مشاهد تعليم يسوع (٩: ٣٠-١٠: ٤٥)

- **مَن الاكبر؟** (٩: ٣٣-٣٧): لم يتجنب مرقس في القسم الأول من الإصداء لغباوة التلاميذ وسوء فهمهم... ولن يكون أكثر رقةً تجاههم في القسم الثاني.
- **طلب ابني زبدى** (١٠: ٣٥-٤٥): سيبقى يسوع القدوة في الخدمة وعطاء الذات والفداء.
- **احتقار الثروات:** * الرجل الغني (١٠: ١٧-٢٢).
  * خطر الثروات (١٠: ٢٣-٢٧).
  * مكافأة التجرد (١٠: ٢٨-٣١).

*** يسوع الملك (١٠: ٤٦-١١: ١٤)**

منذئذ تهيمن المفارقة النهائية: كيف يمكن أن يكون يسوع ملكًا، طالما سيموت بيد أعدائه (خلافًا ليوحنا، يذكر الإزائيون صعودًا واحدًا ليسوع إلى اورشليم: استقبال وتخلٍّ)

- **مشهد اعمى اريحا** (١٠: ٤٦-٥٢): من خلال لقبَين، "ابن داود" و"رابوني"، يذكّرنا مرقس برسالة يسوع المضاعفة: ملك ونبيّ.
- **الدخول إلى اورشليم** (١١: ١-١٠): دخول ملوكيّ يكسر "السرّ المسيحاني"! إذ لم يعد هناك خطر للوقوع في الالتباس، سيما وأن يسوع مرقس يعلم أنّ الجموع المتحمسة اليوم ستتخلّى عنه في الغد. والحماس الشعبي إنما هو بمثابة التجربة الأخيرة التي يعرضها الشيطان دون جدوى، فيسوع قد حدد منذ البدء خياره، وهو يجدّده الآن.
- **معارضو يسوع** (١١: ١١-١٢: ٤٠): كما عرض مرقس المجادلات الخمس مع الكتبة والفريسيين في الجليل (القسم الأول)، ها هو يضعنا بإزاء خمس مجادلات تجري في أورشليم، والخلاف الرئيس هو الآن حول الهيكل. فالاصطدام يتمّ مع عظماء الكهنة المشرفين على الهيكل (طرد الباعة). وتسبق المجادلات حركة رمزية تكمن في مشهد "التينة اليابسة" المقحم في مشهد طرد الباعة: عقم عبادة الهيكل،
  عبادة مفتوحة لكل الأمم.
- **المجادلات الخمس:** ١) سلطة يسوع (لم يردّ بل طرح سؤالاً)
  ٢) مثل الكرّامين القتلة
  ٣) الجزية لقيصر
  ٤) مسألة القيامة
  ٥) سؤال طرحه أحد الكتبة عن أعظم الوصايا + سؤال وجّهه يسوع حول "ابن داود".

وتتكلل المجادلات بـ - إعلان خراب الهيكل: إنذار سيكون له ثقله في قرار عظماء الهيكل بقتل يسوع
- مجيء ابن الانسان: إنه الملك المشيحاني الذي يتسلّم ملكوته ويُرفع عن يمين الله.

ونجدنا في قلب المأساة: تتم المؤامرة ضد يسوع في أجواء الفصح اليهودي

– **الحكم على يسوع بالموت** (١٤: ٥٣–١٥: ١٥)

– **موت ملك اليهود** (١٥: ١٦–١٦: ٨)

ويروي مرقس الأحداث من زاوية ملوكية يسوع، بدءًا بالسخرية من هذا "ملك اليهود"، دون أن يفهم الساخرون شيئا من مخطط الله الذي جاء يسوع يحققه: ذلك أن الأحداث كلّها، وإن كانت مخيِّبة للآمال، تجري وفقًا للأسفار المقدسة (وغنيٌّ عن الذكر أن رواية الآلام كتبت في ضوء القيامة). ويلفت الأب بوامار الانتباه إلى قطبَين في الرواية:

* **شدة يسوع** (١٥: ٣٣–٣٤): "إلهي الهي لماذا تركتَني؟" (مز ٢٢: ١) يعلم القارئ أنّ كل شيء لم ينتهِ، وأن يسوع القائم نُصِّب ملكًا...، ومع ذلك شاء مرقس أن يعبّر عن شدّة يسوع في مواجهته للموت.

يسوع يعلم أن الله اختاره لكي يوطّد على الأرض ملكوتًا يُطرد منه الشر. وها هو يشعر أن كلّ شيء يتهدم، طالما أنّ الكلام الذي زرعه بين الناس لم يأت بثمر، وطالما أن الرؤساء اجتمعوا ضدّ مخطط الله، وطالما أنّ تلاميذه أنفسهم الذين اهتم بهم خذلوه وتخلّوا عنه... تلك هي شدة يسوع!

* **علامة رجاء** (١٥: ٣٩): ها هو قائد المئة يعلن: "كان هذا الرجل ابنَ الله حقًّا".

عبارة تلمّح إلى نص حك ٢: ١٨: "إذا كان البار ابن الله، فهو ينصره وينقذه من أيدي مقاوميه". نحن بإزاء تعبير عن يقين: سوف ينقذ الله يسوع، البارّ، من أيدي مقاوميه، ولكن وفق الرؤية المنفتحة التي تضمّنتها تتمة نص الحكمة: "أمّا نفوس الأبرار فهي بيد الله، فلا يمسّها أيّ عذاب. في أعين الأغبياء يبدو أنهم ماتوا...، لكنهم في سلام. وإذا كانوا في عيون الناس قد عوقبوا، فرجاؤهم كان مملوءًا خلودًا" (حك ٣: ١–٤).

ويكتب بوامار: "**يضع مرقس على لسان قائد المئة عبارة لم يكن بوسعه أن يقولها، إلاّ أنّ بوسع قارئه أن يدرك بأنّ يسوع ذاته استطاع أن يقولها قبل موته. وعبارة قائد المئة هذه تأتي هنا لتصلح صرخة الشدّة التي أطلقها يسوع**".

القبر الفارغ (١٦: ١–٨)

إعلان إيمان قائد المئة وجد له تأكيدًا في اكتشاف القبر فارغًا! فيسوع كان حقًّا ابن الله، أي أن الله كان يحميه ما دام قد انتزعه من قبضة الموت، إذ أقامه: "إنّه قام... وهذا هو المكان الذي كانوا قد وضعوه فيه".

ويختم بوامار القسم الثاني بهذه الكلمات المعبّرة:

مرقس يعتبر قرّاءَه أذكياء ...

في القسم الاول من انجيله، كان قد طاب له أن يشدّد على غباء التلاميذ الذين لم يتوصّلوا إلى فهم شخصية يسوع الحقيقية. وهوذا بطرس، على حين غرّة، يعترف أنّ يسوع هو المسيح. ولا يمكن أن يتمّ ذلك إلاّ بفضل وحيٍ إلهي، كما قالها متّى بوضوح، وكما يمكن أن يفهمها قارئ لبيب (أنظر القسم الأول/ الباب ١٠). وهكذا هي الحال في القسم الثاني. فكل التلاميذ، من دون استثناء، وبضمنهم النسوة الثلاث اللواتي بَدَوْنَ أكثر أمانة، كانوا تحت سيطرة الخوف، ولذلك هربوا.

الخوف والهرب! هذا كل ما كان بوسع التلاميذ أن يقدّموه ليسوع في ساعة موته على الصليب! ومع ذلك، كان ينبغي لقرّاء الإنجيل أن يتحقّقوا من أنّ رسالة المسيح قد نُقِلَت بأمانةٍ "حتى أقاصي الأرض" (رسل ١: ٨)، بفضل هؤلاء التلاميذ أنفسهم الذين كان الخوف قد سمّرهم.

لم يكن بالامكان أن يتحقّق كل ذلك، إلا بفضل تدخّلٍ الهي. فكان ينبغي لقدرة الله (أو المسيح القائم) أن تقبض على التلاميذ لتمدّهم بالشجاعة والذكاء اللذين نَقُصاهم بشكل صارخ. إنها معجزة الكنيسة الناشئة التي سيرويها لوقا في سفر أعمال الرسل. ويترك مرقس لقارئه الفرصة لفهمها ...

ويختم الاب بوامار كتابه في القسم الثالث بطرح السؤال عن "شخصية يسوع" انطلاقا من تحليل ومقارنة بين وجه يسوع بحسب مرقس ووجه يسوع بحسب يوحنا، ليخلص إلى سؤال أخير يطرح نفسه: **"أيّهما أكثر واقعية؟ هل هو يسوع بحسب مرقس أم يسوع بحسب يوحنا؟ يسوع الإنساني بحسب مرقس، أم المسيح في المجد المحاط بهالة، كما قدّمه لنا يوحنا؟ إنّ يسوع بحسب مرقس هو وحده يلتقي مع ما يقوله لنا عنه نشيد قديم نقله بولس في رسالته إلى اهل فيلبي (٢: ٦-٨):**

"فمع أنه هو في صورة الله، لم يعدّ مساواته لله غنيمة،

بل تجرّد من ذاته، متّخذًا صورة العبد، وصار على مثال البشر، وظهر في هيئة إنسان.

فوضع نفسه، وأطاع حتى الموت، موت الصليب".

تعليم يسوع الأخلاقي متجذّر في تاريخ البشر(*)

الأب لويس الخوند

المقدّمة

إنّ يسوع كائنٌ من قَبل إبراهيم (يو ٨/٥٧-٥٨) ومقيم في حضن الآب (يو ١/١٨ ؛ راجع ١يو ١/١-٢)، أرسله الآب، وَ"صار بشرًا وسكن بيننا، ورأينا مجده" (يو ١/١٤). "كان الصبيّ يكبر ويتقوّى ويمتلىء حكمة" (لو ٢/٤٠). لُقّب بـ "الناصريّ" (رسل ٢/١٢). وعندما تقول الكنيسة "يسوع المسيح"، تجمع في صلة وثيقة الشخصَ التاريخي الذي عاش على الأرض، وَاللقبَ الذي يعلنه المؤمنون، أي الواقع الأصيل والتأويل. فلمعرفة هوّيّة يسوع الناصريّ معرفة حقيقيّة، علينا أن نصغي إلى السؤال الذي طرحه: "أنتم، من تقولون إنّي أنا ؟". والإجابة تحيلنا دائما إلى الشخص التاريخيّ الذي طرح السؤال.

الأناجيل هي الشهادة التاريخيّة الأصيلة على شخص يسوع المسيح، ولكنها لا تروي سيرة يسوع، مدوّنة وفق مناهج علم التاريخ العصرية، بل تقدّم، إلى جانب حدث يسوع التاريخيّ، تفكيرًا لاهوتيًّا.

يسوع هو "الربّ والمعلّم" (لو ١٣/١٣-١٤)، الربّ والمسيح (رسل ٢/٣٦). يسوع يعلّم تلاميذه (متّى ٥/٢؛ مر ٧/١٧-٢٣). ويشدّد مرقس على تعليم الربّ منذ بدء حياته العلنيّة في كفرناحوم (١/٢١، ٢٢، ٢٧)، وهو يعلّم بسلطان (متّى ٩/٦؛ مر ١/٢٢). ويقدّم لنا مثالاً على يوم واحد من العمل الرسوليّ، الذي كان يسوع يقوم به، وهو عمل متواصل لا يبقي أحيانا وقتا

(*) المستند : إوَنغليون. الإنجيل وأعمال الرسل، كلّيّة اللاهوت الحبريّة، الكسليك، ١٩٨٧.

للأكل، ويتضمّن التعليم والشفاء والصلاة (مر ١/٢١-٣٩؛ ٣/٢؛ ٦/٣١). يذكر مرقس التعليم: يسوع يعلّم الجمع الكثير "أشياء كثيرة" (٦/٣٤)، مشدّدا على أنّه تعليم جديد. يسوع يخاطب الناس بـ"الكلمة" (مر ٢/٢). يعلّم الجموع (مر ٧/١٤-١٥)، ليصرفهم عن تفسيرات علماء اليهود إلى صفاء شريعة الله، في "النجس والطاهر" (مر ٧/١-٢٣)، و"الداخل والخارج" (آ ١٥): إنّه مبدأ أساسي في الأخلاق المسيحيّة: الخارج من القلب، من إرادة الإنسان، أساس الأخلاق، لا الداخل إلى الجسم من خارج. ويعلّم يسوع الجموع كعادته، في الزواج والطلاق (مر ١٠/١-١٢).

إنّ تعاليم يسوع محدّدة في ظروف الزمان والمكان والأشخاص والمناسبات والأعياد الكبرى والسبوت والمجامع والهيكل. يسوع دخل قلب التاريخ والجغرافيا المعاصرَين. يسوع إبن بيئته. إستعمل لغة بلاده، لغة شعبه. يسوع ابن التوراة. يشرحها بروحانيّتها وخلقيّتها. وهكذا يكمّلها (متّى ٥/١٧). يسوع مطّلع على الشاردة والواردة من العهد القديم، وخاصة على أهمّ التعاليم الدينيّة والخلقيّة: "قيل لكم"، "أمّا أنا فأقول لكم". وينتصب هكذا معلّمًا فريدًا ذا سلطان. وما يعلّمه يسوع ليس نقلاً عن أحد، بل هو استنباط إنسان عصاميّ متفوّق في الدين والأخلاق، حياةً وأعمالاً وتعاليم. وكان تفوّق يسوع قد تجلّى في عمر اثنتي عشرة سنة، في الهيكل، في أورشليم، قلب اليهوديّة.

موت يسوع وقيامته – والشهود عديدون– يتحوّلان "من حدث تاريخيّ إلى حدث إيمانيّ وليتورجي"(١). لولا القيامة لما كتب أحد سيرة يسوع وأعماله وأقواله ومشاعره ومواقفه الدينيّة والخلقيّة. بعد انقضاء السبت، يوم الراحة العام، وعند "بزوغ فجر الأحد"، ساعة بدء اليوم الأوّل، كانت النسوة يَسِرنَ في الطريق إلى القبر مع طلوع الشمس"، ذاهبات "ليطيّبنَ جسد يسوع" (مر ١٦/١-٢). ولكنّ ذاك الصباح كان " صباح يوم ثالث عظيم في تاريخ الكون"(٢).

(١) بولس تنّوري، **في عناصر للبشارة**، ٢٠٠١، ص ٢/١٥٥.
(٢) أنطوان بشعلاني، **في عناصر للبشارة**، ٢٠٠١-٢٠٠٢، ص ١/١٢٠.

إعلان توما "ربّي وإلهي" (يو ٢٠/٢٨) يتخطّى الإعلانات الأخرى التي نجدها في العهد الجديد بكامله حول هوّيّة يسوع ودعوته ورسالته. إنّ لاهوت الكشف الإلهي في شخص يسوع "لا ينفصل البتّة عن لاهوت التاريخ البشري"(٣).

سنختار بعض المواضيع الخلقيّة التي عالجها يسوع، ونربطها بإطارها التاريخيّ في التوراة والأنبياء وفي البيئة الجغرافيّة الطبيعيّة والبشريّة المعاصرة ليسوع، وفق الترتيب الأبجدي.

١- يسوع علّم البرّ

لا تنصبّ رسالة يسوع على الحثّ على البرّ، بمعناه القانوني. فلا نجد في الإنجيل لا تنظيمًا لواجبات العدالة، ولا تقديمًا للمسيح كقاضٍ عادل. في زمن يسوع، يتولّى الرومان جزئيًا تحقيق العدالة. ولم يُنَصِّبْ يسوعُ نفسه مصلحًا اجتماعيا أو مسيحًا قوميًا. وهذا لم يمنع يسوع أن يحثّ معاصريه على ممارسة العدالة في المعاملة اليوميّة. فلم يخشَ يسوع ان يعرّف السلوك الأدبي بمثابة برّ حقيقيّ، وبمثابة طاعة روحيّة لوصايا الله. ويتفوّق يسوع على كبار الأنبياء في شجب الرياء الديني، إذ يرى فيه الكبرياء (متّى ٢٣)(٤).

" يسوع الناصريّ ساح يعمل الخير" (رسل ١٠/٣٨). وطوّب "الجياع والعطاش إلى البرّ". وحذّرنا من عمل البرّ "أمام الناس" (متّى ٦/١) طلبًا للمجد البشريّ الباطل، لئلاّ نفقد أجرنا السماويّ. ولا تناقض بين هذا القول وما جاء في (متّى ٥/١٦: "فيروا أعمالكم الصالحة")، لأنّ النيّة تختلف : يمنع الظهور في (متّى ٦/١)، لأنّه طلب لمجد دنيويّ باطل يحرم من أجر الله، ويطلب الظهور (متّى ٥/١٦)، طلبًا لتمجيد الله، في النظام الأخلاقي المبني على الأعمال

(٣) مشير باسيل عون، **في النهار**، ٢٧/٣/٢٠٠٥، ص ١١.
(٤) "برّ"، **في معجم اللاهوت الكتابيّ**، دار المشرق، بيروت، ١٩٨٩، ص ١/١٥٨.

(متّى ٧/١٣-١٤ ؛ ١٣/٤٩ ؛ ٢٢/١٤ ؛ لو ١٣/٢٤). ربّما يكون يسوع قد سمّى البرّ الحقيقيّ إيمانًا.

وعلّم: "أطلبوا أوّلاً ملكوت الله وبرّه" (متّى ٦/٣٣). و"البرّ" يعني، عمليًّا، فعل الصالحات.

٢- يسوع علّم التوبة

منذ العظة على الجبل، يلحّ يسوع على توبة القلب. والتوبة، في اليونانيّة، تعني تبديل العقليّة. إستعملها الكتاب المقدّس بمعنى الرجوع غير المشروط إلى الله! ترد الكلمة، في العهد الجديد، مرّاتٍ كثيرة (٣/٢؛ ٤/١٧؛ ١٠/٧؛ مر ١/١٥؛ رسل ٢/٣٨). ترد الدعوة إلى التوبة على لسان يوحنّا المعمدان ويسوع والتلاميذ (متّى ٣/٢؛ ٤/١٧؛ ١٠/٧). إعتمد يسوع معموديّة التوبة، ليتمّ "كلّ برّ". إنّه يدعو إلى التوبة جميع من هم في حاجة إليها (لو ٥/٣٢)، وهو يحثّ على هذه التوبة (لو ١٩/١-١٠): الدعوة واحدة متّصلة. إنّها بدء الرسالة والاعتراف بالخطايا (متّى ٣/٦؛ مر ١/٥)، كانت عادة متّبعة مألوفة في العهد القديم، في مناسبات هامة. وهي تعني التكفير (أح ٥/٥-٦)، أو تجديد العهد (عز ١٠/١)، وتدل على توبة من الخطايا وطلب الغفران (مز ٣٢/٥).

و"الغضب الآتي" (متّى ٣/٧) هو غضب الربّ، يوم الدين، على الخاطىء المتصلّب في خطيئته، وهو موقف القدّوس من البشر (عا ٥/١٨-٢٠). يسوع خلّصنا من غضب الربّ، على ما يعلّم القديس بولس (١ تس ١/١٠).

إنّ ثمر التوبة (متّى ٣/٨): السلوك الإنسانيّ. العهد القديم شرّع رجم الزانية. يسوع اكتفى بدعوتها إلى التوبة (يو ٨/٢-١٢). وكان "يسوع يؤاكل الخطأة والجباة" (مر ٢/١٦). كان يُقصد بالخاطىء ذا السيرة السيّئة، والقائم بوظيفة غير شرعيّة، كجباية الضرائب للدولة الرومانيّة، مثلاً. وما كان يُسمح للمؤمن أن يؤاكل أولئك الخطأة لئلاّ يتنجّس. وقد رفض يسوع هذا التحريم مشبّها نفسه بالطبيب: المريض يحتاج إلى "طبيب"، والخاطىء مريض، ويسوع طبيبه.

ويشدّد لوقا على دعوة يسوع الناس إلى التوبة. يدعو يسوع إلى التوبة جميع مَن هم في حاجة إليها (مر ٥/٣٢). وهي دعوة ملحّة وشاملة. وهو ذاته الموقف الذي يتّخذه الله إزاء الخطأة (لو ١٥). ويسوع يحثّ على هذه التوبة (لو ١٩/١-١٠).

وقال بطرس لليهود: "توبوا، وليعتمد كلّ منكم باسم يسوع المسيح، لمغفرة خطاياكم، فتُعْطَوا الروح القدس" (رسل ٢/٣٨): قوّة الربّ القائم من الموت، والربّ القائم من الموت نفسُه يحلاّن في المعمَّد، فيتغيّر من داخل، تُغفر له خطاياه ويُمنح الروح القدس، ويصبح هو أيضا إبنًا لله.

وقال بطرس للشعب: "ألا توبوا، وعودوا، تُمحَ خطاياكم" (رسل ٣/١٩): التوبة تبدّل داخليّ جذريّ.

٣- يسوع علّم الحبّ

أولى الوصايا (مر ١٢/٢٨-٣٨)

رأى داود أنّ أوامر الله ونواهيه أحد عشر (مز ١٥/٢-٥)، ورآها أشعيا ستّة (٣٣/١٥)، وميخا ثلاثة (٦/٨)، وعاموس واحدة: "أطلبوني فتحيوا" (٥/٤)، وحبقوق رآها أيضا واحدة: "البار بالايمان يحيا" (٢/٤). وحاول علماء الشريعة إحصاءها فوجدوا الأوامر بعدد أيّام السنة، أي ٣٦٥، والنواهي بعدد أعضاء الجسم الإنسانيّ، أيّ ٢٤٨، وكانوا يفاضلون بينها ليعرفوا أيّها الأولى. واختصر يسوع الشريعة بالحبّ: حبّ الله (تث ٦/٤-٥)، وحبّ القريب (أح ١٩/٣٤). والحبّان متّحدان، لأنّ حبّ الله ينبوع حبّ القريب؛ ومتميّزان، لأنّ حبّ الله غير مقيّد بحدود، ويصل إلى العبادة؛ وحبّ القريب محدود حدودَ حبّ الذات، فلا يصل، إلى العبادة.

جعل يسوع من حبّ الآب له مثال حبّه لتلاميذه، ومن حبّه لتلاميذه مثال تحابهّم، ومن هذا التحابّ ميزة التلميذ المؤمن به (يو ١٥/٩؛ ١٣/٣٠). "أنتم أحبّائي، إن تعملوا بوصيّتي. ما عدت أدعوكم عبيدًا، لأنّ العبد يجهل ما يعمل

مولاه، بل أدعوكم أحبّاء، لأنّي عرّفتكم كلّ ما سمعته من أبي" (يو ١٥/١٤–١٥).

لا تأمر التوراة ببغض العدوّ، وإن تَرَ فيه عدوَّ شعب الله، عدوًّا لله (حز ٢٢/٣٢). يسوع يعلّم: "أحبّوا أعداءكم" ! منذ العظة على الجبل، يلحّ يسوع على محبّة الأعداء (متّى ٥/٤٤–٤٥).

٤- يسوع علّم الرحمة

كشف الله عن ذاته أنّه إله رحيم، ورؤوف، طويل الأناة، كثير المراحم والوفاء.

(خر ٣٤/٦–٩؛ تث ٤/٣١). وبعد السبي لا يزال الشعب يتوسّل إليه بصفته إله الرحمة (دا ٩/٩).

"طوبى للرحماء" (متّى ٥/٧).

"لا تدينوا" (متّى ٧/١): لا ينهى يسوع عن الحكم السليم على ما نرى، بل عن الحكم على النيّات، لأنّ الله وحده هو الديّان العادل (آ ١–٢)، ولأنّه ليس أحد معصومًا من الخطأ (آ ٣–٥).

إنّ فرحه بالنعجة الضالة "يفوق فرحه بالتسع والتسعين التي لم تضلّ" (متّى ١٨/١٣): يتكلّم متّى هنا على المؤمنين "الصغار" المعرّضين لخطر الضلال في العقائد والأخلاق. فأُسوة بكتاب الحكمة، يقدّم يسوع الله مثلاً أعلى للرحمة (لو ٦/٣٥–٣٦): "رحيم أبوكم، فكونوا مثله رحماء" (لو ٦/٣٦ ؛ راجع أح ١٩/٢).

يشدّد لوقا على الرحمة :

في مثل القذى والخشبة (٦/٤٢)

وفي صفح يسوع عن المرأة الخاطئة (٧/٣٦–٥٠)

وفي مثل السامريّ الصالح (١٠/٢٩–٣٧)

وفي مثل الأب الحنون والابن الضائع (١٥/١١–٣٢)

فلوقا هو حتما، على ما يقول دانتي، "راوي رحمة الله".

٥- يسوع علّم الرفق

"طوبى لأهل الرفق" (متّى ٥/٤)

تكلّم يسوع قال: "أنا الرفق" (متّى ١١/٢٩): أيّ نقيض الفرّيسيّن القساة. "ناعمٌ نيري، وحملي خفيف" (آ ٣٠): يقسو الفريسيّ في ما يفرض على الناس من شرائع وأحمال، ويتعالى. أمّا يسوع فيرفق، ويتواضع فينعم نيره ويخفّ.

لمّا خرج يسوع من القارب رأى جمعًا كثيرًا، نعاجًا بلا راعٍ، فرقّ لهم، وطفق يعلّمهم "أشياء كثيرة" (مر ٦/٣٤)، "وشفى مرضاهم" (متّى ١٤/١٤).

٦- يسوع علّم الزهد والتجرّد

قال يسوع لأحدهم: "للثعلب وجره، ولطائر السماء وكره، أمّا ابن الإنسان فليس له ما يُسند إليه رأسه" (لو ٩/٥٨): يشدّد لوقا على فقر يسوع، منذ مولده في بيت لحم، ولا يذكر ليسوع بيتاً.

على تلميذ يسوع أن يترك كل شيء (لو ٥/١١، ٢٨)، ويحمل صليبه كل يوم (٩/٢٣)، والتبتل أفضل من الزواج (١٤/٢٦؛ ١٨/٢٩). لا يكفي الجوع والبكاء وبغض الناس لنا (لو ٦/٢١–٢٢)، بل علينا إلى ذلك القيامُ بما يقابل من فضائل التجرّد ، والصبر، والايمان.

الزهد من متطلّبات شرعة التابع: قال يسوع للجموع: "على من أراد السير ورائي أن يرغب عن ذاته" (لو ٦/٢٣): لا ينهى يسوع التلميذَ عن تحقيق ذاته، بل عن الاكتفاء بها، والانطواء عليها: تحقيق الذات في اتباع يسوع "كلّ يوم".

٧- يسوع علّم السهر

"إسهروا" (مر ١٣/٣٥)

يحضّ الربّ على السهر، وتبدو العلاقة بآلامه وثيقة: في المساء أسلم الإسخريوطيّ معلّمه (مر ١٤/١٨)، وفي "نصف الليل" حكم عظيمُ الأحبار على يسوع بالموت (١٤/٦٤)، وعند "صياح الديك" أنكر بطرس معلّمه (١٤/٧٢)، وفي "الصباح" أسلم مجلس اليهود يسوع إلى بيلاطس (١٥/١).

"إسهروا إذًا" (متّى ٢٥/١٣).

فلنَسهَر !

٨- يسوع علّم السلام

"طوبى لبناة السلام" (متّى ٥/٩).

"وأيّ دار دخلتم فبادروا وقولوا: السلام على هذه الدار" (لو ١٠/٥): رسول يسوع رسول سلام. منحه يسوع الخاطئة (٧/٥٠)، والمنزوفة (٨/٤٨)، وهو سلام الملكوت الجديد: "سلامًا أترك لكم، سلامي أعطيكم" (لو ١٤/٢٧) : السلام، لدى يوحنّا، نعمة مصدرها يسوع وحضوره (١٦/٣٣؛ ٢٠/٢١، ٢٦).

يتوّج بولس تعاليمه في رسالته إلى أهل أفسس بالإشادة بعمل المسيح المصالح اليهود والوثنيّين والملقي السلام والوحدة بينهما (٢/١١-٢٢)، ويشدّد على أنّ المسيح هو "سلامنا" (٢/١٤). سوف يكون خدّام الإنجيل من جانبهم صانعي السلام الذي به ينادون (٢قور ٦/٤-١٣).

٩- يسوع علّم الصدقة

توصي بالصدقة أحدث كتب العهد القديم (طو ١/٣؛ ٤/١١؛ ١٢/٩؛ سي ٧/١٠؛ دا ٤/٢٤)، وهي أحد أعمدة البرّ لدى معلّمي اليهوديّة. ويأمر بها يسوع في العهد الجديد (لو ١١/٤١؛ ١٢/٣٣؛ ١٦/٩؛ ١٨/٢٢).

قال يسوع للتلاميذ: إنّ المرأة، في دار سمعان الأبرص، في بيت عنيا، "أحسنت صنيعًا إليه" (متّى ٢٦/ ١٠). فالمرأة إذًا قد أحسنت الصنيع إلى يسوع، لأنّها صنعت ذلك لدفن يسوع قبل وقوعه (متّى ٢٦/١٢).

١٠- يسوع علّم الصلاح

هرع أحدهم إلى يسوع، وسأل: "ما أعمل، أيّها المعلّم الصالح، لأرث حياةً أبديّة" (مر ١٠/١٨). قال يسوع: "لِمَ تدعوني صالحًا ولا صالح إلاّ الله؟!". يُساءُ فهم هذا الجواب، لأوّل وهلة، فيبدو للقارىء إنكارًا لألوهيّة يسوع. وهذا ما قد يكون حمل متّى على التبديل: أَهمل "الصالح" نعتًا ليسوع، وجعل موضوعَ الحوارِ العملَ الصالح، لا الله الصالح.

يشدّد يسوع على حقيقة كان كلّ يهوديّ يؤمن بها، وهي أنّ الله وحده صالح، وأنّه علّم في التوراة كل ما هو صالح، فمن يعمل بوصاياه في التوراة يعمل ما هو صالح. على أنّ فهمًا أدق لجواب يسوع يعطيه بُعْدًا آخر: أعطى يسوع كلمة "الصالح" معناها اللامتناهي – وكلّ صلاح بشريّ متناهٍ– ليجعل منه صفة خاصة بالله.

"صالحٌ الملح. أمّا إذا تفه الملح فَبِمَ تعيدون إليه طعمه؟ كونوا مالحين، ومتسالمين" (مر ٩/٥٠). إنّ الملح يحفظ ويطهّر فيجعل الذبيحة مرضيّة لله (أح ٢/١٣). وقد يكون معناها، استنادا إلى متّى (٥/١٣) ولوقا (١٤/٣٥) ومرقس (٩/٤٢-٤٨، ٥٠) أنّ مَن سبّب الخطيئة للناس صار الملح الذي "تفه" (آ ٥٠)، "صار غير صالح"، فَقَد طعمه، فتعذّرت إعادته إليه، وتصبح النار عقابه. فـ"كونوا مالحين": إتّصفوا بالملح، أي بحكمة الإنجيل، فتعيشوا في سلامه.

١١- يسوع علّم طهارة القلب

القلب، في الكتاب المقدّس، باطن الإنسان، أعمق ما فيه، فكره وذاكرته

وشعوره وإرادته. ويقصد بـ "طهارة القلب" (متّى ٥/٨ ؛ راجع مز ٢٤/٣-٤) البساطة والاستقامة في التعامل مع الله، وبالتالي مع الناس (متّى ٦/٢٢-٢٦). منذ العظة على الجبل، ألحّ يسوع على أنّ الشرّ في الباطن، في القلب، لا في الأعضاء الخارجيّة، فالقضاء عليه في الباطن (متّى ٥/٢٩-٣٠).

١٢- يسوع علّم الفرح

جعل العهد القديم الفرحَ علامة نهيويّة لزمن الخلاص والسلام الدائم، في زمن المسيح الآتي (أش ٩/٢).

"إذا سبّوكم، واضطهدوكم" (متّى ٥/١١)، "إذا ما أبغضكم الناس، بسبب "ابن الإنسان" (لو ٦/٢٢)، "سرّوا يومها وابتهجوا" (لو ٦/٢٣؛ متّى ٥/١٢).

فرح التلاميذ بالإضطهاد من أجل يسوع (لو٦/٢٣؛ ١٠/١٧ و٢٠-٢١)، وفرح الجموع بيسوع (١٣/١٧)، وفرح الراعي بالنعجة الضائعة (١٥/٥-٦)، وفَرح المرأة بالدرهم الضائع (١٥/٩)، وفرح الأب بابنه التائب (١٥/٩)، وفرح زكّا التائب بيسوع (١٩/٦ و٣٧)، وفرح التلاميذ بقيامة يسوع (٢٤/٤١ و٥٢).

العمل بما ورد في (يو ١٥/٩ و١٠) سبيل إلى الفرح الكامل: الفرح الحقّ ثمرة المحبّة. يفرح يسوع لأنّ الآب يحبّه، ويحبّه الآب لأنّه يحفظ وصايا الآب. ويفرح التلميذ لأنّ يسوع يحبّه، ويحبّه يسوع لأنّه يحفظ وصايا يسوع. يشدّد يوحنّا على الفرح في خطاب يسوع الوداعيّ (١٦/٢٠-٢٢ و٢٤؛ ١٧/٣)، والألم نفسه لفراق يسوع العائد إلى الآب لا يحول دون الفرح الحقّ الكامل (١٤/٢٨). حزن الآلام "سيؤول إلى فرح" (يو ١٦/٢٠) القيامة. "سأعود فأراكم، وتفرح قلوبكم، ولا يسلبكم فرحكم هذا أحد" (يو ١٦/٢٢) : يُنعم يسوع القائم على تلاميذه بمعرفته الفائقة، فيغمر حياتهم فرحًا (يو ٢٠/٢٠؛ ١٧/١٣). وهذا الفرح يدوم لأنّ انتصار يسوع نهائيّ.

يسوع يَعِدُ بالفرح الذين يكتشفون الكنز (متّى ١٣/٤٤-٤٥).

١٣- يسوع علّم الفقر

ولد في بيت لحم. والرعاة أوّل الساجدين ليسوع (لو ٢/٨). ويقدّم والدَا يسوع عنه تقدمة الفقراء (٢/٢٤) ويعنّف يسوع الأغنياء (٦/٢٤)، ويعتبر الغنى حائلاً دون الوصول إلى الله (١٢/١٣-٢١)، ويدعو يسوع إلى وليمته الفقراء دون الأغنياء (١٤/١٣)، ويأمر بمساعدة الفقراء (١٦/١-١٥)، بل يهبط بالأغنياء إلى الجحيم، ويُجلِس الفقراء في حضن إبراهيم (١٦/١٩-٣١)، ويعتبر الغنى مانعًا من الخلاص (١٨/٢٤-٢٧)، ويعنّف الفريسيّين محبّي المال (١٦/١٤).

لا يعد يسوع الفقراء بالغنى، ولا يهدّد الأغنياء بالفقر: الغنى والشبع والضحك والصيت الحسن خيرٌ من الفقر والجوع والبكاء والضعة، ولكنّ كلّ ذلك خطر، وشرّ لمن يكتفي به، ويهمل حاجات الروح والملكوت (لو ٦/ ٢٠-٢٦).

سُمع يسوع يعلن موقفه الحاسم بجانب الفقراء: "الفقراء يبشّرون" (متّى ١١/٥)، فبهذا القول يعلن يسوع تحقيق نبوءة أشعيا (٢٩/١٨-١٩ ؛ ٣٥/٥-٦؛ ٦١/١). وهكذا يحدّد يسوع نفسه إزاء العهد القديم. وهو الموقف ذاته الذي يتّخذه الله إزاء الفقراء (لو ١٥).

١٤- يسوع علّم "القول والعمل"

لا يكفي القول، لا يكفي الإيمان وحده بيسوع ربًّا ومعلّمًا، لكي نخلص. علينا أن نقرن الإيمان بالعمل الصالح المتمّم لمشيئة الله (متّى ٦/١٠).

ابن الإنسان يجازي، في مجد أبيه، "كلاً بما عمل" (متّى ١٦/٢٧). يستعير يسوع تعبير (مز ٦٢/١٣): لم تتّضح فكرة الثواب والعقاب الشخصيّين، في العهد القديم، إلاّ لدى الأنبياء، لدى حزقيّال خاصةً (حز ١٤/١٢-٢٣؛ ١٨؛ ٣٣/١٠-١٢)، ولدى الحكماء (مثل ٢٤/١٢؛ سي ١١/٢٦؛ ١٦/١٢-١٤)،

وفي المزامير (٣٧ ؛ ٦٢/١٣). ولكنّها ظلّت مقتصرة على الجزاء في الدنيا. هو دانيـال أوّل من تكلّـم على ثواب وعقاب في الآخرة (١٢/٢-٤)، وتبعه المكابيّون (٢مك ٧/٩). أمّا في العهد الجديد فالرجاء المسيحيّ قائم على الإيمان بيسوع المسيح الحيّ، المخلّص، والديّان في اليوم الآخير حيث يجازي كلاً بما عمل (متّى ٢٥/٣١-٤٦). فـ"لا إيمان بالقيامة دون شهادة حقيقيّة للقائم من الموت بالكلام والأعمال"(٥).

١٥- يسوع علّم الكمال

جاء يسوع ليكمّل "التوراة والأنبياء" (متّى ٥/١٧)، أي أن يبلغ بها الكمال. يطوّرها (٥/٢١-٤٨) كذي سلطان (٧/٢٩)، متجاوزًا الحرف إلى المضمون الروحيّ (راجع ٧/١٢). فما على الإنسان إلاّ أن يقتدي بكمال الله: "كامل أبوكم، كونوا مثله كاملين" (متّى ٥/٤٨).

"إن شئت أن تكون كاملاً، فاذهب، وبِع ما تملك، وهبه لمساكين" (متّى ١٩/٢١). الكمال هو التشبّه بالله الآب، وبيسوع المسيح بالتخلّي (فل ٢/٧) عن كلّ شيء للتصدّق به على المساكين. كان يكفي اليهوديّ أن يحفظ الوصايا، أمّا المسيحيّ فعليه أن يجوز ذلك، ويبلغ الكمال الإنجيليّ. وفي شرح هذا الكمال المسيحيّ رأيان: رأي يترك للمسيحيّ حرّية الاكتفاء بحفظ الوصايا، ورأي يفرض على كلّ مسيحيّ أن يبيع كل ما يملك، ويتصدّق به على المساكين، ويتبع يسوع تلميذًا له.

١٦- يسوع علّم المصالحة والمغفرة

منذ العظة على الجبل، يلحّ يسوع على المصالحة مع الأخ قبل تقديم القربان

(٥) أنطوان عوكر، في عناصر للبشارة، ٢٠٠١، ص ١/١٥٨.

على المذبح (متّى ٥/٢٣-٢٥). ويتطلب المغفرة من أعماق القلب في الصلاة (متّى ٦/١٤-١٥).

"لا تقاوموا الشرّير" (متّى ٥/٣٩) : لا تردّوا الشرّ بالشرّ (لو ٢١/١٥). ويحدّد يسوع موقف التلميذ من المعتدي بأمرين: بالإحجام عن أي ثأر (آ ٣٨-٤٢)، وبحبّ لا يزعزعه بغض (آ ٤٣-٤٨). وهذا الموقف ليس سلبيًّا، بل هو التزام بالخير أفعل وأقوى، لأنّ التصدّي للشرّ بالخير واجب، وطرق الخير عديدة، وعلى المؤمن أن يكتشفها مستوحيًا إنجيل يسوع المسيح.

"أَدِرْ له الآخَر": ليس المقصود موقف خنوع واستسلام وتخلٍّ عن كرامة الإنسان الشخصيّة أمام معتدٍ، بل المقصود تصرّف واعٍ لا يردّ على الشر بالشر، بل يتحمّل الإهانة، بالانتصار على الذات أوّلاً، وبإظهار الحقّ والمطالبة به ثانيًا، كما فعل يسوع، إذ لطمه خادم رئيس الكهنة على خدّه (يو ١٨/٢٢).

علّم يسوع تلاميذه أن يصلّوا للآب السماوي، أن يعفي "عنّا ذنوبنا (ديوننا) عفونا عمّن أذنب إلينا" (متى ٦/١٢). كانت الديون الماليّة تجعل من المَدين عبدا لدائنه، إذا لم يَفِهَا (متى ١٨/٢٣-٣٥). والديون تعبير عن الخطايا أو الذنوب. ويعفو الله عن المدين، عن الخاطىء، شرط أن يغفر هو لمن خطىء إليه (متّى ٥/٧ ؛ ٦/١٤-١٥ ؛ ١٨/٢٣-٣٥ ؛ مر ١١/٢٥). فغفراننا لقريبنا شرط ضروريّ لغفران الله لنا.

وعلّم يسوع الغفران دون حساب (متّى ١٨/٢١-٢٢ ؛ لو ١٧/٤): "سبعين مرّة سبع مرّات": تقليد التوراة الحكمي يأمرنا بالغفران (سي ٢٧/٢-٥)، فدعوة يسوع هنا ليست جديدة بالنسبة إلى العهد القديم، وإنّما الجديد هو الغفران المتواصل: العدد ٧ يعني الشمول، والغفران سبع مرّات، أو سبعين مرّة سبع مرّات، أو سبعًا وسبعين مرّة، هو غفران كلّما دعت إليه الحاجة، ودون حدود أو قيود. يجب على المسيحيّ أن يغفر دائمًا، ويغفر بدافع المحبّة، أسوة بالمسيح (قول ٣/١٣).

يشدّد لوقا على الغفران:

في مثل الفريسيّ والجابي (١٨/٩-١٤).

وفي صفح يسوع عن صالبيه (٢٣/٣٤).

وفي صفحه عن اللصّ التائب (٢٣/٣٩-٤٣).

يعلن يسوع أنّ الله هو أب، تقوم مسرّته في الصفح عن الزلاّت (لو ١٥)، ومشيئته في أن لا يدع أحدًا يهلك (متّى ١٨/١٢-١٤).

ولا يكتفي يسوع بإعلان هذا الغفران الذي يقبله منه المؤمن المتواضع بينما يرفضه الإنسان المتكبّر (لو ٧/٤٧-٥٠ ؛ ١٨/٩-١٤)، بل هو يمارس منح الغفران ويستشهد بأعماله أنّه يملك هذا السلطان الموقوف على الله وحده (مر ٢/٥-١١).

لقد توّج المسيح عمله الخلاصيّ الشامل بحصوله على غفران أبيه من أجل الخطأة، فإنّه يصلّي (لو ٢٣/٣٤)، ويسفك دمه (مر ١٤/٢٤) لغفران الخطايا (متى ٢٦/٢٨). وهو -كعبد الربّ الحقيقيّ - يبرّر الجموع بحمله خطاياهم في جسده (١بط ٢/٢٤)، لأنّه الحمل الذي يرفع خطايا العالم (١يو ٣/٥). فبدمه نتطهّر، ونغتسل من خطايانا (١يو ١/٧).

يؤكّد يسوع بسلطانه على غفران الخطايا ويتمّه. يقول : " مغفورة خطاياك " (متّى ٩/٢؛ مر ٢/٥ ؛لو ٥/٢٠)، لأنّ له السلطان على مغفرة الخطايا (متّى ٩/٦؛ مر ٢/٧ ؛ لو ٥/٢١-٢٤)، وإن تشكّك المتشكّكون. وفي العشاء الأخير أكّد أنّ موته هو لغفران الخطايا (متّى ٢٦/٢٨)، فدلّ هكذا على العهد الجديد. والعماد هو أيضا عماد في يسوع المسيح لغفران الخطايا (رسل ٢/٣٨). واقتداءً بالربّ والمعلّم (لو ٢٣/٣٤)، مات إسطفانس وهو يغفر لراجميه (رسل ١٠/٦٠).

فـ"الله صالحنا" "على يد المسيح" (٢قور ٥/١٨)، الذي مات "من أجلنا" (روم ٥/١٠). تمّت المصالحة بالمسيح، كما تمّ الخلق بالمسيح (قول ١/١٦). هو يسوع الذي أتمّ المصالحة بذبيحته "في جسده البشريّ" (قول ١/٢٢). "إذا، إن كان أحد في المسيح فهو خلق جديد" (٢قور ٥/١٧). فالمصالحة تقتضي

تجديدًا كاملاً (روم ٥/٩-١٠). فبالمسيح "لنا جميعا سبيلٌ إلى الآب في روح واحد" (أف ٢/١٨). وإنّ الرسل هم "سفراء للمسيح"، وقد حملوا رسالة "كلمة المصالحة" (٢قور ٥/١٩-٢٠). ولهذا نشاهد بولس الرسول يصرخ بشدّة: "نسألكم باسم المسيح: تصالحوا مع الله" (٢قور ٥/٢٠). فجميع البشر يكوّنون في المسيح جسدًا واحدًا (أف ٢/٢١).

١٧- يسوع علّم ملكوت الله

كان هنالك تيّار يهوديّ يرى السعادة الكاملة في نظام سياسيّ إسرائيليّ دنيويّ، مقرون بعيش رغيد، وازدهار عجيب دائم، وممتدّ إلى جميع أهل الأرض (أش ٢٩/١٨-١٩؛ ٤٩/٦-١٣؛ ٦٠/٢٢؛ رسل ١/٦). فيسوع يعارض هذا التيّار الدنيويّ، ويعلّم أنّ السعادة الحقيقيّة هي مع الله، وفي الله، وبعد هذه الحياة. "إنّ ملكوت الله (أو ملك الله) قد اقترب": ذلك هو الموضوع الأوّل لكرازة يوحنّا المعمدان (متّى ٣/١) ويسوع (متّى ٤/١٧ ؛ مر ١/١٥).

منذ العظة على الجبل، ألحّ يسوع على أنّ "ملكوت الله" هو لمستحقّي الطوبى (متّى ٥/٢-١١)، وعلى طلب ملكوت الله (متّى ٦/٣٣). ملك الله على الشعب المختار، وبه على جميع شعوب الأرض، هو المثال الأعلى والهدف الأوحد للنظام الملكي في التوراة: يملك الله على العالم، وينزع جميع الشرور والأشرار من ملكوته، فلا يبقى فيه سوى القدّيسين. ويتمّ ذلك على يد المسيح الآتي الذي يبشّر به المعمدان، ويتمّ لا بقوّة البشر والسلاح، على ما كانت تتوقّع الجموع (مر ١١/١٠؛ لو ١٩/١١؛ رسل ١/٦)، بل بنوع روحيّ جديد، غريب عن منطق البشر وحكمة هذا الدهر. وهذا هو موضوع إنجيل متّى.

علّم يسوع تلاميذه أن يصلّوا إلى الآب الذي في السماوات: "ليأت ملكوتك"، "في الأرض كما في السماء" (متّى ٦/١٠)، و"اسعوا أوّلا لملكوت الله (متّى ٦/٣٣) : ما المقصود من الدعوة أن نكسل، بل أن نقتنع بتقديم العمل من

أجل الملكوت على أيّ عمل دنيويّ. فالثقة بالله، أبينا السماوي، تجعلنا نواجه مهام الحياة اليوميّة بهدوء واطمئنان.

يختلف معنى آيات يسوع، روحيًّا ورمزيًّا، عن قصص العجائب الواردة في كتب الديانات الوثنيّة، وفي كتب علماء اليهود الرابّنيّين: إنّها علامة حضور الملكوت، وحلوله في شخص يسوع: "ملكوت الله وافاكم" (متّى ١٢/٢٨).

فهو يشبه بذرة أُلقيت في الأرض، يجب أن تكبر (متّى ١٣/٣-٩ و١٨-٢٣). وسينمو الملكوت بقوّته الخاصة، مثل حبّة القمح (مر ٤/٢٦-٢٩). وإنّ الأمثال عن النموّ (الزرع، حبّة الخردل، الخميرة، الزؤان والزرع الطيّب) تدعو إلى تلمّس قيام مهلة ما بين افتتاح الملكوت في التاريخ، وبين تحقيقه كاملاً.

واجه يسوع وضعًا جديدًا ظهر بظهور الملكوت الجديد: هذا الوضع هو التبتّل الاختياريّ الدائم النهائيّ، الزاهد في الزواج طلبًا للملكوت، وذلك دون مساس بقيمة الزواج المقدّس.

ففي البداية المطلوب اهتداء (متّى ١٨/٣)، ولادة جديدة، بدونها لا يمكن "معاينة ملكوت الله" (يو ٣/٣-٥). وفي متّى ١٩/٢٣-٢٦) تعابير عن عسر دخول الغني الملكوت، وكأنّ الغنى قوّة شيطانيّة تحول دون دخول الناس ملكوت السماوات (متّى ٤/٨-٩). وإنّ زيت المصابيح، في مثل العذارى (متّى ٢٥/١-١٣) هو الحكمة في العمل بإرادة الله، ليكون للمؤمن نصيب في الملكوت (متّى ١٩/١٦-١٧). ولأمثال الأطفال "ملكوت الله" (مر ١٠/١٤). وهذه الجملة تذكّر بالتطويبات (متّى ٥/٣ و١٠)، ومعناها أنّ ملكوت الله للمتواضعين المطيعين كالأطفال، لا للمتكبّرين العصاة.

١٨- يسوع علّم المواطنيّة

في الناصرة، قرية آبائه، يُنبذ يسوع: فلا يُزْدَرَى نبيٌّ إلاّ في وطنه وبيته (متّى ١٣/٤٥-٤٧؛ يو ٤/٤٤).

"ما لقيصر إلى قيصر" (متّى ٢٢/١٥-٢٢؛ مر ١٢/١٣-١٧؛ لو ٢٠/٢٠-٢٦).

بالإضافة إلى الضرائب العاديّة، كضريبة المرور والجمرك وغيرهما، كان الرومان يفرضون جزية على كلّ يهوديّ، ما عدا الصغار والعجزة. إختلفت مواقف اليهود من الدولة الرومانيّة المستعمِرة: فاليهود "الغُلاة" أنكروا شرعيّة تلك الدولة، ورفضوا وحرّموا أداء تلك "الجزية" إليها، لأنّها إعتراف بسلطة الرومان، وقبول بالاستعمار، وبالتالي بحقّه في جباية الضرائب. والفرّيسيّون رفضوا أداءها نظريًّا، وأدّوها واقعًا. وأتباع هيرودس سلّموا بأدائها مجاراة لملكهم. أمّا يسوع فسلّم بـ"أداء الجزية" على ألاّ تحول دون الخضوع التام لله، واحترام حقوقه، أي العبادة "بروحٍ وحقّ". فأداء الجزية شيء، ورعاية حقوق الله شيء آخر.

١٩- يسوع علّم الميثاق

تجيز التوراة الطلاق (تث ٢٤/١-٤)، واختلف علماؤها في ما يُجيزه. كان في أيّام يسوع مدرستان: فمدرسة هِلّيل كانت تجيز الطلاق لأيّ علّة، وإن تافهة، فتركت للرجل تقدير العلّة الكافية، يطلّق ويُقدم على زواج جديد؛ ومدرسة شِمْعِي لا تسمح بطلاق المرأة إلاّ في حال الخيانة الزوجيّة الصريحة، وليس للمرأة أن تطلّق زوجها الزاني. وكان تيّار نبويّ قد بدأ منذ القرن الخامس ق.م.، وهو يحرّم الطلاق، ويشدّد على الوحدة الزوجيّة التي لا تنفصم (ملا ٢/١٤-١٦).

ويُسأل يسوع رأيه في المشكلة. ونوى السائلون إحراجه (متّى ١٩/٣)، ربّما بالنسبة إلى الملك أنتيباس، الذي طلّق امرأته، وتزوّج امرأة أخيه. في جوابه، أعاد يسوع الزواج إلى نظامه الأوّل، كما سنّه الخالق، مشدِّدًا على وصيّة الله (تك ١/٢٧؛ ٢/٢٤): "ذكرًا وأنثى". ثمّ قال: "لهذا يترك إنسانٌ الأب والأم، ويلزم امرأته، فيصيران كلاهما جسدًا واحدًا. فما عادَا إثنين، بل هما جسد واحد، فلا

يفصل إنسان ما وصل الله" (متّى ١٩/٤-٦). وهكذا يبقى الزواج رمز العهد الأبديّ بين الله وشعبه.

الخاتمة

"فاذهبوا وتلمذوا جميع الأمم" (متّى ٢٨/١٩).

نحن "نرجو المسيح في هذه الدنيا" (١قور ١٥/١٩) أيضًا، "لأنّه أخذ طبيعتنا البشريّة"، ودخل تاريخنا وعاش على أرضنا. وليست "خبرًا يُنقل، بل هي حقيقة ينبغي أن يختبرها الرسول لتكمل خبرته السابقة عن يسوع المعلّم"[٦]. وجميع الإعلانات الإيمانيّة التي تلت إعلان توما "ربّي وإلهي" (يو ٢٠/٢٨)، في تاريخ الكنيسة والمجامع لم تَفُقْ ذاك الإعلان. فيصبح الصليب بالتالي قمّة الكشف عن هوّيّة يسوع كإله وربّ ومعلّم. رأى توما "الإستمراريّة بين يسوع التاريخيّ المصلوب ويسوع القائم من الموت"[٧]. إنّ آثار الآلام التي أراها يسوع لتلاميذه (يو ٢٠/٢٠) "كانت دلالة على هوّيّته. علامات الأزمنة هذه تظهر أيضًا في تاريخ الكنيسة بما تعرّضت له من اضطهاد وما زالت، وبما عانته من ضعف وخطأ وما زالت تعانيه"[٨].

فـ"إذًا، إن كان أحد في المسيح فهو خلق جديد: لقد زال القديم، وصار كلّ شيء جديدًا (٢قور ٥/١٧). و"ليكن فيكم من الأفكار ما هو في المسيح يسوع" (فل ٢/٥).

وبعد الكلام على الحياة الجديدة في المسيح (قول ٢/٢٠-٢٣)، ينتقل الرسول بولس في (قول ٣/١-١١) إلى التحريض الخلقيّ التطبيقيّ، منطلقًا من اختبار المؤمن في سرّ العماد للمسيح الحيّ القائم، ومركّزًا على نبذ الرذائل التي

(٦) بولس التنّوري، **في حياتنا الليتورجيّا**، زمن الفصح، ٢٠٠٥، ص ٤٦.

(٧) أنطوان عوكر، **في عناصر للبشارة**، ٢٠٠١، ص ١/١٦٢.

(٨) بولس التنّوري، **في عناصر للبشارة**، ٢٠٠١-٢٠٠٢، ص ١/١٢٦.

هي أعمال الإنسان العتيق، الذي يخلعه المعمّد ليلبس الإنسان الجديد، ويتحوّل جذريًا، في كنيسة المسيح الذي "هو الكلّ وفي الكلّ" (آ ١١).

يبقى أنّ صفاء عقيدة المسيحيّة ومصداقيّة أخلاقيّتها، وتألّق قديّسيها وقدّيساتها، وتعليم آبائها، وحياة نسّاكها، وتكرّس رهبانها وراهباتها، ورسالة علمانيّيها المؤمنين بالمسيح، ومبادئها المناقبيّة، ومؤسّساتها الروحيّة والزمنيّة، دليل ساطع على حقيقة تاريخيّة مؤسّسها يسوع الإنسان الكامل والإله الكامل "الحيّ لدهور الدهور".

ونحن جميعنا "قد خلقنا في المسيح يسوع لأعمال صالحة سبق الله فأعدّها حتى نسلك فيها" (أف ٢/١٠). هذه هي دعوتنا ورسالتنا الملازمتان لحياتنا ونشاطنا في الكون، كعاقلين مؤمنين مرشّحين للمجد مع الربّ يسوع المسيح.

الفهرس

ظهر منها :
1. ١ـ القراءة المسيحية للعهد القديم ، ١٩٩١
2. ٢ـ انجيل يوحنا ، دراسات وتأملات ، ١٩٩٢
3. ٣ـ انجيل لوقا، ظهور الكلمة والرسالة في الجليل، ١٩٩٣
4. ٤ـ الأناجيل الإزائية ، متى ـ مرقس ـ لوقا ، ١٩٩٣
5. ٥ـ تعرّف إلى العهد الجديد مع شهود عديدين ، ١٩٩٤
6. ٦ـ أعمال الرسل ، مقدمات ، دراسات ، تأملات ، أبحاث ، ١٩٩٤
7. ٧ـ تعرّف إلى العهد القديم مع الآباء والأنبياء ، ١٩٩٤
8. ٨ـ إنجيل مرقس ، بشارة يسوع المسيح ، ١٩٩٥
9. ٩ـ إنجيل لوقا ، صعود يسوع إلى أورشليم ١٩٩٥
10. ١٠ـ أعمال الرسل ، عنصرة كل العصور ١٩٩٥
11. ١١ـ رؤيا القديس يوحنا ١٩٩٦
12. ١٢ـ إنجيل مرقس ، يسوع ابن الله ١٩٩٦
13. ١٣ـ إنجيل لوقا ، يسوع في أورشليم ، الآلام والقيامة ١٩٩٦
14. ١٤ـ إنجيل متى ، بدايات الملكوت ، الجزء الأول ١٩٩٦
15. ١٥ـ سفر الرؤيا بين الأمس واليوم ١٩٩٧
16. ١٦ـ إنجيل متى ، سر الملكوت ، الجزء الثاني ١٩٩٨
17. ١٧ـ في رحاب الكتاب ـ١ـ العهد الأول ١٩٩٨
18. ١٨ـ في رحاب الكتاب ـ٢ـ العهد الثاني ١٩٩٨
19. ١٩ـ إنجيل متى ، الجماعة وملكوت الله ، الجزء الثالث ١٩٩٩
20. ٢٠ـ الكلمة صار بشراً ، سلسلة محاضرات ١٩٩٩
21. ٢١ـ إنجيل متى ، تجلّي الملكوت ، الجزء الرابع ٢٠٠٠
22. ٢٢ـ الرسالة إلى العبرانيين ٢٠٠١
23. ٢٣ـ بولس ورسائله ٢٠٠١
24. ٢٤ـ من أجل كلمتك ٢٠٠١
25. ٢٥ـ مقدمات في الكتاب المقدس ٢٠٠٣
26. ٢٦ـ سفر التكوين وتاريخ الخلاص ٢٠٠٣
27. ٢٧ـ رسالة القديس بولس إلى أهل رومة ٢٠٠٤

سلسلة بيبلية ـ٢٩ـ

يسوع التاريخي

الرابطة الكتابية

دراسات بيبلية

-٢٩-

يسوع التاريخي

محاضرات ومقالات

نسقها وقدم لها

الأب أيوب شهوان

الرابطة الكتابية